(۱)

این کتاب [illegible] در [illegible] تحریر [illegible]
اول از [illegible] بس
[illegible]
را ابیات [illegible] تحریر [illegible]
در ۱۳۳۲ [illegible]
تحریر کرد [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد
وآله الطيبين الطاهرين فيقول الفقير الى الله الغني
محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات انفقت مني على شرح الجديد
للتجريد فقد جمعتها تذكرة لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد
جعلني الله والطالبين من اهل التأييد استدل على وجود
الواجب الخ اختار المص في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين
وهو الذي يستدل عليه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق
واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق وامكانه
الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة
الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول القصد
به واما الاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقريره بوجوه اربعة

احدها ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود
بالذات ثبت المط وان كان جميعها ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة
ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتس وثانيها ان يق
في الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور
او التس وثالثها ان يق فيه ان لم يتحقق واجب في افراد الموجود لزم
ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتس ويمكن حمل كلام المص على هذا
ورابعها ما قرره الشر وهو احد احتمالي عبارة المص ومن البراهين التي
ظهرت لي في هذا المطلب وناسب هذا البحث ان يق على تقدير كون
الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف
على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد
وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد
لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ و
الا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود
بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين
الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات
من حيث هو ليس مبدأ بالذات وبذلك ثبت وجود واجب الوجود
بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ممتنع

ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا
محضا وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات ولتعلم ان تتميم
جميع براهين هذا المطلب التي لا يوخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة
بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير
متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد
تمهيدها لا شبهة في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع
الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود
الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جميع
الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان
يكون علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم
كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة تكون علة له بالذات وعلى
الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما
قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشا لوجوب الممكنات
ولا منشا لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما
قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء
من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد وما لا
وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولا في اثبات هذا

المطلب منهج اخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي بان يقال يمكن ان
يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ويبين ذلك الامكان يثبت
وجود واجب الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى
بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة
على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشعلة في ازالة ظلمة الجهل و
لاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد على معنى انه يصح منه
فعل العالم وتركه اي بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت فرض وان كان وقتا موهوما
والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل
من حيث هو فاعل فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احدهما
صحة صدور الفعل ولا صدوره وارادوا منهما امكان الصدور
واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون
الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل والتلازم بين معنيهما
ذا فمعنيا مما يتفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة
ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم
الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة التي هي
عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب لمن يفسر الايجاب المذكور

ههنا بالمتنازع انفكاكه ذاتًا نعم عن ايجاد العالم مطلقًا في الازل وح لاحاجة
في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال بل الحق ان
يقال في اثباته ان تاثيره تع في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور
والا لزم قدمه الضرورة ... واحتج على انه قادر الخ هذا الاستدلال
انما يناسب قاعدة الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه
فلا يصح اجراؤه من قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء لقايل ان يعارض
المص ويقول تاثيره تع في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور
لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج
الى شرط اخر حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثًا لتوقف على شرط حادث
ويلزم التس في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك مح عند
المص بل له ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثًا لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او تخلف العلة
التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضًا على شرط آخر و
يلزم التس وهو بط عند المص والحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثًا
لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر
المتكلمين ولا لا زمًا لغرض الايجابية المذكور فكيف يصح استعماله
في مطلوبهم نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات

ان تاثيره تع في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار فانهم
جوّزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تع في الحادث
يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التس في الحوادث وكلاهما
محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم
وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع
بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة
الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث
بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي وجد
فهو قايل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل
بنظام الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم
لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقًا بخلاف
الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقًا بالدليل المذكور وقالوا
اوجد الله تع العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده بدون مرجح
غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار يمكن الترجيح بدون مرجح قال
المص في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلاث
فرق فرقة اعترفوا بتخصيص آن اول الايجاد بالحدوث لوجود علة للتخصيص
غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري

بجريم وهؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب
ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا تخصيصه
لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبله وهو قول ابى القاسم البلخى المعروف بالكعبى
ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن العجز عن التعليل
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ آخر غير الفاعل مع
لا يسأل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده
الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد
مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى
ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا خفاء
فى ان المص اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب ويلزم
قدمه اى قدم الفعل المطلق الذى هو من العالم ولزومه للايجاب المعنى
المذكور بديهى لا حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه
اذ لو كان حادثا لتوقف آه ذلك التوقف مع كون لزوم حدوث الفعل
المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه لمحالية هذا الحدوث على تقدير
الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزامه لح لما يستلزم تقدم
الشئ على نفسه لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام اه

لا حاجة الى هذا التقييد بعد تفسير الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل
هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين
الموجبين الذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المص وايضا
التخلف عن الموجب التام وان كان محالا لا يجوز ان يكون لازما لاجتماع
المتنافيين وهما الايجاب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا
ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة
الى اعتبار توقفه على شرط حادث متعاقبة على هذا التقدير
يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وذلك غريب او مجتمعة
لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام
قوله اذ لو كان حادثا اه لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف
عن الموجب التام وذلك كاف فما قبل مراده انه من القدم المذكور في
قوله ويلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان
حادثا اى بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت
الاستدراك باق اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص
او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه سابقا من ان
الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه في تقرير الدليل
ما مر آنفا وللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد العقد

فى اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور الذى لا دليل
عقلى يعارضه فليس للمتكلمين التفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع
والحديث ولهذا قال المص والواسطة غير معقولة اى لا دليل عقلى
عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور غير
ملتفت اليه وايضا الدليل العقلى قائم بان الممكن الذى لا وجود له
باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا او عرضا مما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار
فى كتابه المسمى بالتحصيل فان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود
الا ما هو برئ من كل الوجه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول
تعالى لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان
عقلا او جسما كان للعدم شركة فى افادة الوجود وكان لما بالقوة
شركة فى اخراج الشئ من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطة
غير معقولة ان الواسطة فى ايجاد العالم الجسمانى مما ينفيه البرهان
العقلى الدال على ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد
مما هو مختص بالمبدأ الاول تعالى وهذا لا ينافى حركات العباد صادرة
عنها اى مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يقول
ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة مع
الوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير زائدة على

الذات ولا على الداعى ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة
والعلم بالاصلح غير زائدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن
المراد لينتفى الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد وهو ايجاد
الحادث على النحو الذى هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح
انتفى الايجاب المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك
الحادث على النحو الواقع عن الارادة التى هى غير زائدة على الذات والعلم
بالاصلح كما مرت الاشارة اليه وسيأتى تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى
وهذا ما بقى من ان الوجوب بالاختيار الخ لقائل ان يقول
الوجوب بالاختيار والارادة التى هى غير زائدة على الذات ينافى
القدرة والاختيار الذى هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار
والارادة التى هى غير زائدة على الذات لا ينافى القدرة والاختيار والارادة
على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن
شاء فى الازل فيفعل فيه بالمشية القديمة التى هى غير زائدة على الذات
ولا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول
فى الزمان محال فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب مع كونها غير زائدة
على الذات عن تعلقها بالمراد فى الزمان كما حكم به المتكلمون فلا بد ههنا
المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف فافهم فان

قبل انفكاك العلة التامة عن المع اى تقدمها عليه بالزمان ممكن و
لزم للحكماء القول بامكانه فان الحادث فى آن الحدوث له علة تامة
بلا شبهة ولا نزاع لاحد فيجب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان
اذ لو كانت معه بالزمان ننقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة
تامة متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية
مترتبة وهو بط باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين
فى جواز تخلف العلة التامة عن المع قلت تخلف المع عن العلة التامة
بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب
الوهم جائز عند الحكماء بل انهم ان يلتزموه لما مر واما تخلف العلة التامة
عن المع بحيث يتخلل بينهما زمان وهو كما يلزم من الحكم بان العلة
مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث
الزمانى فهو مما يستحيل بحسب الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز
الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذى
يلزمهم التزامه اقول قد مرت الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح
هو المرجح فالذات يقتضى احداث الحادث فى آن الحدوث بواسطة
الارادة التى هى العلم بالاصلح وسيجئ تفصيله وتحقيقه انشاء الله
نعم بان يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد بناء على

الخلاف فى ان الترك اما فعل يتجدد عن ارادته او عدم الفعل
اعنى انضمام الارادة الخ هذه العبارة والعبارة السابقة اى قوله فان
القادر هو الذى يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ومع يجب الفعل الخ
ليستا مما ينبغى فانهما لا تناسبان المذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل
بعد حصول التم فى ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة
اللاحقة فى الاول هى ان يق فان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل بان
يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفى الثانى هى ان
يق ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط اعنى الذات
مع كونه قادرا مريدا ولعل الش تسامح فى العبارة بقرينة تدل على المراد
لكن هنا بحثا فى ما ذكره بعد فى شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات
بالايجاد فى وقت يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب
المص اثبات الارادة الزائدة على الذات قال المص فى شرح الاشارات
لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى يتساوى مقدوراته
بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه يتخصص
الطرف الذى يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهى
متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على
علمه عند الكعبى ثم قال وانا اعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالاحوال

المحدودة لا يعرفون تجدد شيء غير الفعل مع انهم قولهم اما بان يكون
بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك
الوقت انتهى اقول لا اخفاء في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير
راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح
كما هو فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص فمؤدى
هاتين العبارتين واحد والظ ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم
ان مختار المص هو ان الارادة مع انها غير زائدة على العلم غير زائدة على الذات
وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب وليكن
ذلك على ذكر منك في الابحاث الاتية   واما حال وجود الاثر فيجب
يجب وجوده او يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي
امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل والترك انما
يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا متحقق في كلتي
حالتي الوجود والعدم ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل
من شقي الترديد   يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة
عن التمكن من الفعل في ثاني الحال   لقائل ان يقول لا يخلو ثاني الحال
عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا يتحقق القدرة
على المستقبل فيحتاج الى الجواب المذكور فتطويل الشارح في الجواب وليعلم

ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فذهب
الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل
من قال بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان
تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر
وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة لو
كونها محتاجا اليها في الفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة و
الجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي الاحتياج الى القدرة
التي هي علته فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب
عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال
واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على
الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة التي هي شرط ويمكن دفع
هذا الايراد بان يقال التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير
وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد
ولا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل
الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا لا بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل

وصح جاز ان يتم التكليف حال القدرة لا بمعنى ان التكليف للفاعل حال
الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بل بمعنى التحصيل ولما لم يكن
محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول يكفي في فائدته كونه سببا لذلك
التحصيل فانه جائز ولا يبقى فائدة التكليف على هذا التقدير الذي كونه
وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه اما عند تحقق
الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة
استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة
القوة التي هي مبدا التاثير سواء كان مع جميع شرايط التاثير في الفعل
او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي يكون
مع جميع شرايط التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها
القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرايط التاثير لم والكسب
يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب بعض كما يعلم من عبارة
بعض وايضا كان الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك الذهاب فان قيل
لعل المص ذهب الى اختيار القول الثالث ولهذا قال فيمكن اجتماع
القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في جواب من قال بشرط القدرة
انتفاء شرايط التاثير وفي حال العدم تحقق شرايط التاثير في العدم
وفي حال الوجود تحقق شرايط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة

في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه قوله
ويمكن والاولى في توجيهه ان يقال هذا جواب قول من قال ان القدرة لا
يتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع
العدم فاجاب المص بان القدرة على الفعل المستقبل يتحقق في الحال
مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعري في قولهم ان الفاعل
لا يقدر على الفعل قبل وجوده وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد
قد اشار الى ان ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد
لان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل
القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل
فلا يستمر فيكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة
ببقائه وايضا يكفي في كون طرف النفي اثرا بمعنى الاستتباع ان القادر
لو شاء لم يفعل فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم
ففي هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين المذكورين في الشرح قوله
اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات اه لا خفاء في ان الامكان الصدور
عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء ما لم يتصف بامكان
الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان
الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الموجب ثم سواء كان الصدور وجود

بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان
الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا الى ان الممكن
باعتبار ذاته لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا يكون
عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعم قدرته ومن جوز كون
الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب ثم حركات الاجسام ضرورة
ان القادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة
بجميع شرائط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر
الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب البعض او مطلقا مع
الاتفاق في ان صدور غير الحركات من الجواهر انما هو من الواجب
واما قدرته على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن
الغير لا نم ان الامكان علة المقدورية اه لما كان الامكان علة
الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور
سابقا باتفاق المليين فثبت بذلك كون الامكان علة الحاجة الى
المؤثر القادر ولو سلم اه لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا
له وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات فثبت شمول
تعلق قدرته بجميع المقدورات فان المعتزلة القائلين اه المعتزلة
لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب ثم بافعال العباد بالنظر الى مجرد

ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد الافعال كما يعلم من التامل في
ادلتهم قوله هذا الاستدلال بناء اه لا يخفى عليك انه لا فرق بين
المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا
ان ليس التاثير ثابتا لغير واجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير مقدور
للواجب ثم بانه يلزم من كونه غير مقدوره ثم عدم امكان صدوره
عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات
واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان يقال كل ما يمكن صدوره
عن الغير انما يمكن صدوره عن الواجب ثم باعتبار كونه فاعلا اي بدون
اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام الخير اي لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور
عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب المستجمعة بجميع شرائط التاثير
فعلى قاعدة الاعتزال على قاعدتهما لا يلزم الا جواز ان يكون
خصوصية بعض المقدورات الممكنة مانعة من تعلق القدرة الذاتية
لجميع شرائط التاثير بل من تعلق الارادة لا يجوز ان يكون الخصوصية
مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى ان لو اراد ما له تلك الخصوصية
لم يقع بقدرته وعلى قانون الحكمة اه على قانون الحكمة لا يمكن
ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات وكل ما كان له امكان قبول
الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته

موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجوده محال عندهم اتصافه
بالايجاد ثم قبول الوجود وقبول الحركات تتحققان عندهم في الممكنات يدل
على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار   جاز ان يستعد المادة آه هنا
لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تع   وعلى التقديرين لا
يكون آه لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم
والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان صدور عن الواجب
على سواء وان نسبة الذات من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم و
الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان صدور عن الغير
على سواء ولا خفاء في صدق هذين الحكمين   اعظمها الثنوية آه
شبهة الثنوية هي ان الله تع خير فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر
الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان بين الاشياء على خمسة احتمالات
احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا
وثالثها الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيره
غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب بالذات لما
لم يمكن ان يصير مبدا للشر وجب ان لا يصدر عنه الاقسام من
الاقسام المذكورة الا القسم الثاني الذي ليس فيه الشر والقسم
الرابع الذي خيره غالبا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر

كثير فقول الثنوية من ان الله تع لا يصير مبدا لما فيه شر يمكن الزامهم بان
الله تع مبدا الاشياء التي فيها غالبا وقد تصدى ارسطو الملقب بالمعلم الاول
بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية   كانهم ارادوا آه وعلى هذا يكون
مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان   والمجوس منهم آه قال المجوس ان
ايجاد اهرمن ليس من الشر بل انما الشر منه فيزدان وجعلها هرمن ويكون
جميع الشر انما يصدر من اهرمن   والجواب منع قولهم الواحد لا يكون
خيرا آه   اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم
شريرا ما يكون شرا محضا ولهذا حملهما البعض على الوجود الذي هو
خير محض والعدم الذي هو شر محض لو يراد ما قاله الشارح والحاصل
ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق قوله والاحكام الى احكام
افعال الواجب تع وهو ان يكون خالية عن وجوه الخلل والنقصان
ويشتمل على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تع بالافعال ثم بواسطته
يدل على علمه تع بذاته   والتجرد اي تجرد الواجب وهو على المشهور
كونه غير جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير
بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الماهية والاعراض يدل على علمه
تع بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه تع بافعاله وفي هذا الدليل
سر تامل فيه ان كنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا لاهل التاله والذوق

علم

قل واستناد كل شيء اليه هذا الدليل على تقرير الشارح انما يدل على
شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضمه
الى دلايل آخر دالة على علمه تعالى بذاته وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير
عام اي الاخير على ان الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه صرف عن
المتبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين آخرين يدلان على اصل
العلم وعمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات التي
منها الصور العلمية كان مبدا لفيضان العلوم على العلماء وكان فاض
العلوم وكلها فكان عالما بالضرورة ثم باحد من الوجهين المذكورين
يثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات   اتفق جمهور العقلاء آه انما
قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظني انه لم ينف احد من العقلاء علم
الواجب بالذات لذاته تعالى بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل
ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه
الدليل الذي استدلوا به والبعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا
العلم الزائد على الذات كما يشعر به دليلهم   وجاز ان يكون فوقها
هو اكمل آه اي جاز عند المتامل في اول نظره والاولى ان يقول وجوز
والحاصل ان نظام الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه رتبة
توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعي   وخفاء الضروري

على بعض العقلاء وجاز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد
عرفت ما فيه   وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية الخ
لعلهم يتمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت
او جزئية بالادلة السمعية وحينئذ لا يرد ما اورد عليه   وان لم يخطر
بالبال كون المرسل عالما ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون
الالتفات بها يستفاد من الشرع لا اصل العلم وان اراد الخطور حصول
العلم بان لا يكون معلوما الا من الشرع فيرد عليه ما اورده عليه
ذلك بقوله والظاهر ان هنا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما ذكرنا
شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان
يقال انه اراد من تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم
المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان فحينئذ لا يرد ايضا الايراد
المذكور   وكل مجرد عاقل حاصل كلامهم ههنا ان المانع من التعقل
انما هو المادة وعلائقها قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما
كان وجود المحسوس والمعقول في حد ذاته وجوده لمدركه وكان
وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون ما وجوده
لغيره مدركا لذاته ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكا
لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه

مدركا فالامور التي تدرك ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة للمادة والا
لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان
تدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها وكل ما هو محجوب عن ذاته
لمقارنة المادة غير مدرك ذاته وليشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر
واللمس والذوق لا يدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل
والعاقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية الشيء ووجوده من حيث هو معقول
واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده
لذاته فهو معقول ذاته واقوى الموجودات هو الوجود المستغني
عن الماهية واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى
فما وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى في باب المعقولات انتهى
اقول قوله واضعف الموجودات ما حقيقته القوة اشارة الى علة
كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف
وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف
لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك يندفع
الاعتراض الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حضور
الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو
حاصل في شان المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما

بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه مجردا عن الهيولى لكانت
الهيولى التي يثبتونها شاعرة بنفسها اذ ليست هي ماهية لغيرها بل
ماهيتها لها وهي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي
لا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك بانه
عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لامتناع
بعد الشيء عن نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد
غير غائب عن ذاته تم ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه
لانه تعليل الشيء بنفسه ويندفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل مجرد
التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد
ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود
هو الظهور او مستلزم له لما الموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه
اي غير قائم بالغير ظ لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون من ان النور
المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظ لنفسه وكل ما هو عالم بذاته
فهو نور مجرد فهاتان القضيتان نازلتان منزلة قول المشائين من
ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت
ان الوجود المجرد عن المادة فهو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده
اذن معقولية لذاته وعقليته لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل و

معقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة
وعلايقها ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل
ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان
يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل مجرد
ممكن ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى
يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كما لحال
في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى مجرد يجردها عن المادة حتى يصير
معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل
لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن
معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان
معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا نسخي اقول يمكن
الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان نفوس الانسانية المجردة عالمة
ومنشا علمها ليس الا تجردها وبالجملة حكم الحكماء بان كل مجرد
عاقل وكل معقول مجرد انما نشا من التفتيش عن احوال النفوس المجردة
الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات علم الباري تعالى يستعمل
وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود ومن حيث هو موجود وكل ما هو
كمال فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب

لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته   الثاني انه تع
عالم بذاته آه لا يخفى ما في حمل عبارة المص على هذا الوجه والاولى ان
يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا   اما الاول
فلان العلم آه تقرير هذا الدليل على النهج الذي صحح المواقف وشرحه هو
انه تع يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل
حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشيء المجرد القايم بذاته
وهو حاصل له تعالى شانه لان ذاته مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون عالما
بذاته واما الثاني فلان ذاته مبدا لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فغير الشارح عبارته الى ما ذكره واورد عليه جميع الانظار التي
ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان
حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى
التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصود بكل منهما حاصل   ويرد
عليه انا لا نم وقد عرفت ان هذا المنع يندفع بان العلم اما الحضور المذكور
او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما
يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او
عما هو لازم له قوله يرد عليه انا لا نم لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشارح
فان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه

ودفعه عن عبارته بتمام الاشارة اليه من ان المكان نفس الانسان
عالما بالمعاني الكلية وذاته بغاية تجده سواء من ذلك ان التعقل عينا
عما ذكره او عما يلزم من ذلك والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصد كما
مر فلم لا يجوز ان يشترط فيه آه عدم جواز اشتراط التغاير بالذات
بين العالم والمعلوم في العلم يعلم من علم الانسان بنفسه واما كون
الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل
الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع على تقرير الشارح
ان يستفسر عن عدم الغيبة المشتمل عليه قوله مع كونها حاضرة عنده
غير غائبة عنها لان ذاته غير غائب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم
الغيبة عدم البعد بمجرده لا يستلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها
من الامور التي لا يتصف بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف
فهو تم لا انه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح فوجب
ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور
في المواقف وح لاجل اندفاع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور
في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما
حال الحواس فقد عرفتها بما مر واما ان العلم بالعلة يوجب آه
اقول خلاصة الدليل الاخير ان الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد

فيكون عالما بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة
او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا
يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته
عالم بما صدر عنه بديهي وليعلم ان للواجب الوجود علمين احدهما علم
كمالي اجمالي وهو عين ذاته تع وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ
لانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار ان ذلك ان حقيقة يصدر
عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات
المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس
وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان
مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد
شيء الى ان يملأ دسته كاغذ بل ما عنده ثم اشتد تجريدا انتهى فهي الشهود
العلمي الكمالي كان ذاته تع عالما بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما
والتغاير بين هذه المعاني انما هو باعتبار والى هذا اشار الفارابي حيث
قال في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته و
يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وثانيهما علم تفصيلي

وهو عين ما وجد في الخارج من المبدعات ومراتبه اربع احديهما ما يعبر
عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية
وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر
بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة
الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى ما في المراتب
التي بعد هذه المرتبة وثانيهما ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ
وبنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء
فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات
عند الواجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين فوقها
وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش
فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية
والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند
الواجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات الخارجية من الاجسام العلوية
والسفلية واحوالهما فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود تعالى
في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او
جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية خارجية
بذواتها عند الواجب الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار و

العشر…

ما اورده المحقق الدواني

معلومات باعتبار اخر وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة
على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان
وجود العلة مغايرا لوجود المعلول يتجه على القول المذكور ان حضورها
غير حضور معلولها فمن اين يستلزم حضورها حضور المعلول فهذا
الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كون ذاته تعالى محلا
للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او
بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد
ثبت بطلانه او بطريق اخر هو قيامها بامر اخر غير ذات العلة فلا يكون
صورا علمية للعلة لان الصورة القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك
الشيء فلو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس
آلة لادراك النفس كان الواجب تعالى محتاجا في ادراك المعلول
الى الآلة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول
لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب تعالى مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل او
الانتهاء الى علم بمعلول هو عين ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة
مغاير لحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان نقول ان حضور
المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها لا يلزم المثل
الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية سواء

كانت صور المحسوسات وكانت صور المعقولات فيطرق اخر هو قيامها
بامر اخر حاضر بذاته عند الواجب تع ولا محذور في ذلك فان مناط
الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما القبول
واما الحضور ولا محذور في احتياج الواجب تع بالذات الى معلوله
في امر غير كمالي كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تع واما
اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم ان علمه بالعلة التامة
بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول ان ذلك مستلزم للعلم بالمع قبل ايجاد
المعلول فان اريد بالعلم بالمع هو العلم المطلق الشامل الاجمالي الذي هو
عين وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو
مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي فقط لم يلزم من تقدم العلم بالمع
على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة مغاير لحضور
معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمع العلم التفصيلي
كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم
للعلم بالمع سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من علمين الاجمالي
والتفصيلي في العلم بالمع ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا
الا بالعلم الاجمالي بلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها
مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور

اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه بالعلة
على جميع الايجادات واعلم ان افلاطن وهو استاد الحكماء ذهب في
علم الواجب تع الى انه تع كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور
العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نحو ما هو
في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب بقوله
واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والاشياء
يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولات وان كانت اعراضا موجودة
فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فاما كونه واجب الوجود بذاته
فهو صفته كونه مبدا للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر
عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض
ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله انه بحيث يصدر عنه
هذه اللوازم لا في ان يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه
يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور
معقولاته لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك
الصور لكونها مجردة عن المادة تفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها
عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية انتهى فان قيل قد قال
بعد هذا الكلام وليس يحدث اي الواجب تع بحيث يحصل له تلك

المعلومات بل محو بحيث يتجدد عنه تلك المعلومات وليس هو كما
لان له تلك الصور بل هو خالق بمعنى انه يتجدد عنه تلك الصور و
صور تلك المعلومات مع كثرتها عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان
حقيقته حقيقة تتجدد عنها مفصل المعقولات كالقوة المعقول
البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة الى اخر ما نقل عنه سابقا
وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته نعم قلت لما كان ظ
الكلام الثاني يدل على انه اختار مذهب الحكماء بل الطي وهو ان جميع
الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجب حمل الكلام
الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرتها عنده الخ على العلم
المقدم على العلوم التفصيلية المتقدم على جميع الايجادات العينية
وهذا العلم المقدم هو عين ذاته وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة
والمذهب الثاني هو ان ما صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر اول م
فيه جميع صور باقي الممكنات وهو اختيار ثالث الملطي فعلى هذا
يكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب نعم على
المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد
على الذات وصاحب الشفاء متحير بين المذهبين لا في كل هذا
منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه عبارته بحث

ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة الى
الجوهر العيني الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم
المتحد مع المعلوم نحوا من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون عين ذات
الواجب نعم عند اهل السنة ويؤيد هذا الاختيار اختيار تلميذه من
صاحب الهداية هذا المذهب واما المصنف فلم يتعرض منهما
لنحو العلم الكمالي المقدم على الايجاد الا بالاشارة واما في شرح الاشارات
فهو يخالف صاحبها فاختار المذهب الثاني لما في المذهب الاول من
الامور المنكرة في الاشكالين المذكورين سابقا واشار فيه الى ما
يؤدي الى التحقيق الذي ذكرناه اولا ومما يدل على ان هذا التحقيق الذي
اخترته هو المختار عند المصنف ما قاله في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم
وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان
مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق
على من يتمكن من ان يعلم شيئا كان في حال الاستحضار للمعلوم او لم يكن وعلى
على من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم
على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم
الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول فهو بذلك الاعتبار
لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم ههنا الاعتبار شيء واحد

بحالها واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة للمعلوم والعلم
بتلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات والادراكات الاول ثم الاعتبار
الثاني اما للذات فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك
والادراكات ولا يتعدد الا بالاعتبار واما بمعلولاته القريبة منه فيكون
باعتبار ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك المدركات والادراكات
ولا يتعدد الا بالاعتبار وتغايرهما المدرك ثم قال المص ما حاصله
الراجع الى ما ذكره في مراتب العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو
الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو مختار المص رحمه الله
قوله والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم في علم الاول
تعالى تغاير اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تعالى
للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية
فهذا الكلام عن المص جواب عن كل من السؤالين الذين احدهما ان العالم
ما حضر عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى
عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور
عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي
امر يكون سببا لانكشاف المعلوم فوجب ان يتحقق المغايرة بينهما فلا يصح
الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى

بعالم وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فالصورة
العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم بها فهي من حيث هي منكشفة
معلومة ومن حيث منكشفة بها علم واليه ذهب من نفى عنه العلم
بالعلم لاستلزامه التسلسل ثم مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه
بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه
على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم والعالم
والمعلوم والحد متحد في علم الاول تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة
ومنهم من قال الى قوله والى هذا المعنى اشار الانسب ان يقال و
منهم من التزم ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو
صاحب الاشارات وهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين
المذكورين سابقا ان معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته تعالى
لا بما في وهذه الثانية اورده المص في شرح الاشارات بان ذلك مخالف
لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية
لقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته
التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته
الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر عن نفسك

انك تعقل شيئا بصورة تصورتها او تستحضرها فهي صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة بحقيقته ما من غيرك ومع ذلك فانت
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتبارات المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه
الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا للصورة العقلية شرط في
تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو
شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير
الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل لها
من غير ان يكون هي حالة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله ولا تعتقد
العلم صورا متغايرة آه ولما كان البيان سهل المأخذ بادنى توجه لم يلتفت
اليه ودفع الظن المذكور لانه منشأ للحكم المردود المذكور

لان نسبة الحصول الخ له معنيان احدهما ان حصول مجموع المعلولات
التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية
اشد تأثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعللها القابلة
التي لم يكن علتها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المص وثانيهما ان حصول
المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء آه في كونه حصولا لغيره اولى
من حصول الشيء لقابله كما مر في كلام المص المنقول ولا شك في ان شرط
الادراك انما هو الحصول للمدرك او منه او الحضور عنده لا
الحصول فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية
كما مر الاشارة اليه في كلامه المنقول   وذلك بالوجوه الخ
لم يذكر الشرط اللازم الذي هو المط اي قولنا كلما كان حصوله للقابل
علما كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك
غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك العالم في الشهود
العلمي ووجود المعلوم في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا
يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط
مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي تحقق
نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة بل للقائل ان يقول ان
هنا كما في ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب

نظيره ايضا

للعالم

أو للنسبة الأولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا ينافي بكون الثانية
منشأ الاتصاف به بطريق اولى وههنا تم لا يقول بتغاير الاول تعالى
وما لنا ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد لا من حيث هو حصول
بل من حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي و
العيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان صدور المعلولات عن
العالم بانه الفاعل بلا تشريك الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء
اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم بانه القابل للصور الادراكية لها
ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصورة
الادراكية الحسية لها والحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول
للمجرد والحضور عنده واقتضاء النسبة الفاعلية لهما اتم من اقتضاء
نسبة القابلية وتعلق نسبة المدبرية لهما واما منشأ اتصاف الشيء
بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء
ارتبط بفي او باللام او بمن بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول
المخصوص بالحلول في المجرد بل هو شامل له وللحصول له والحصول
عنده فحاصل تحقيق المص انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته
كذلك يكون علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته قال في شرح الاشارات
بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة

قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته
في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة
لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما
حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المع الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج
الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول الصور فيها ولا موجود
الا وهو معلول الاول الواجب وكان جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول الواجب يعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تعالى مثقال
ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة وهذا اصل ان حققته و
بسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية و
الجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى ونعلم
ان العلم معان ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي بالمصدري الذي

المشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيهما ما ينكشف به الشيء وهو العلم
الحقيقي المعبر بالحاضر بالذات عند المحققين وعن الغائب بعينه او بغير
المحقق عنه كلك وثالثهما ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات
وبعد تذكر هذه الاطلاقات المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس
المشهورة التي احدها ان صيغة العالم مشتق من العلم فوجب ان يكون
العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم الثاني
للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما يشتق من العلم
الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم وعين
المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم مأخوذة
من العلم الحقيقي كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم
الحقيقي سواء كان عين العلم القائم به وبنفسه او ارتبط به العلم ونظير
ذلك ما قيل في صيغة الموجود المأخوذ من الوجود الحقيقي وثانيها
ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر الاول
غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه و
سبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى من ان
يقال ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه تغايره
بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه

وجودا في الخارج واندفاعه بانه يقال ان الصادر الاول انما يكون مسبوقا
بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان يقال ان
هذا العلم الذي هو عين ذاته تم علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول
واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي
لخصوصية الى الشيء الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية
المخصوصة للشيء الذي يتميز بها اليه واما الثاني فلما مر قال صاحب
الشفاء فيه واعلم ان معنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود وقد يكون
بالصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة
بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى
ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة
الكل الى عقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى صورة البناء
سواء هذا فاعلم ذلك فان الغائب لم يطف على الشاهد الحاضر وبذلك
يندفع السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى
جميع المعلولات على السواء لا يصح ان يكون منشأ الصدور خصوص الصادر
الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور الغير
المتناهية واندفاعه بان يقال ذلك جائز في العلم الاجمالي وخامسها
ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف بذاته وكلام

والقصد على ان الوجود المنكشف بذاته هو العلم بانه فاعرفه ثم
لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات عينية
او صور ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل
منها بل هذا الدليل يجري في كل المتغيرات سواء كانت خارجية او وجودا
ادراكية كلية واما ان يقول آه زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان
زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم او في شيء من الازمنة لا بان يعلم
انه ليس في الدار على الاطلاق لان المطلقة لا ينافي الوجودية ولا بان يعلم
انه ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار
في الآن السابق الذي كان فيه في الدار وعلى هذا لا يلزم ان لا يكون بقاء
ذلك العلم الاول بحاله موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في
للواجب الوجود تعالى كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغير
عن الواجب نعم لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم
البقاء المذكور كما لا يخفى ولا يكون الجواب مطابقا لاجزاء الدليل
المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق الجواب المذكور وهو ان يقال
اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته فان حضر عندنا جزئي آخر ثم حضر
عندنا ذلك الجزئي الاول في آن وجوده لزم التغير في علمنا او الواجب
الوجود منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم

التغير فيه تعالى عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشرح على هذا التقرير لقصوره عن
الظ لان العلم عندنا آه هذا انما يناسب المذهب الاشعري ولا
يناسب التحقيق الذي هو مختار المص في العلم كما مر بل المناسب ان يقال
العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا
يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم التغير في الحضور الذي هو
لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى واجب
الوجود كتغير الايجادات واليه اشار المص بقوله وتغير الاضافات
ممكن وقال الحكماء عليه تمامه اقول وجب ولا ذكر كلام الحكماء
الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر ضعف الدليل المتعصبين لهم ثانيا ثم
ذكر التحقيق الذي لا محيد عنه ثالثا قال صاحب الشفاء فانه لا يجوز
ان يكون واجب الوجود تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هو
متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون
تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة
فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين
يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات
ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة
وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص

او يكون معقولة بل محسوسة او متخيلة وتحقيقه بما في كتبنا الاخرى ان كل
صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانها تدرك من حيث هي محسوسة او
متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود
نقض له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء
على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها الى
قريحة انتهى واقول تعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة
والفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة
قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تعم باعتبار وجودها العيني الذي هي
متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف صريح انما نشأ من غطاء على البصيرة
ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك النفي بان واجب الوجود
تعم مبدأ الوجود للموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او
جزئية فيصدر عنه منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب
الوجود تعم يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او
عقلية بذاتها حين كونهما موجودين ولا يحتاج في ادراكه تعم الى آلة
والعجب كل العجب ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود تعم مبدأ
للكل وجود وبان لا يعزب عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس

الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعم باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وان لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار
الوجود العيني ولا باعتبار وجود الظلي قال الله تعم وما يعزب عن ربك
من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر
الا في كتاب مبين فان قوله تعم وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء
لذرة من الذرات باعتبار وجود العيني وقوله تعم ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي
المقدم على ايجاد الوجود العيني لان جميع المتغيرات والمحسوسات
حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعم في اوقات كونها موجودة في
الاعيان والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة
لا في الذات ولا محذور فيه كما اشار اليه المص بقوله وتغير الاضافات
ممكن ومما يتعلق بهذا البحث ان جماعة من متعصبي الفلاسفة اتفقوا
وقالوا انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له
تعم عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه المتأخرون من كلامهم ومنشأ ذلك
انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصص
ينضم اليها وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان
المدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية النوعية صار المدرك جزئيا

ولهذا حسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم
علمه تعالى بهذا المخصص وتاكد هذا الحسبان بتنديدهم بان الحكماء ينفون
حصول صورة الجزئيات المادية المتجددات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى
بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيع تحاشى عنه من له ادنى
مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من
الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة
الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكنه علمه تعالى بها على وجه كلي لا
يمنع فرض الشركة فكل ما يدرك نحن بطريق الاحساس كالتخيل فانه تعالى
مدرك له بطريق التعقل وكان كثيرا من الصفات في حقه تعالى
نقص وان كان ذلك في غيره تعالى كمالا ككمالية الادراكات التخيلية مثلا فنفوا
في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون عنه تعالى
التخيل والاحساس مع اثباتهم ادراكه تعالى بجميع المحسوسات والمتخيلات وحكم
ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له هيئة كلية حتى لا يمكن ادراكها
بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفيرهم سواء تم
دليلهم على ذلك اولا وسواء طابق الواقع حاله اولا انتهى اقول في تامل
كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تامل لان حاصل التحقيق الذي هو

مبني على ذلك التأويل ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث
يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك
بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه عند الاخر بواسطة
انه مدرك بطريق التعقل وهاهنا ثلاث احتمالات احدها ان يكون المعلوم
بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري
ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا من فرض
الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند الاخر ومنعه مكابرة
صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات
لاحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه [والمعلوم بالذات] للاخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال
مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التأويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون
الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر
وهو قسمان في بادي النظر وان كان بثاني النظر ظهر بطلان احد القسمين
وصار القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وفي الجملة
لا خفاء في ان علوم الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها
الحوادث المتغيرة ان كانتا معلومتين بذاتيهما للواجب الوجود بالذات
لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بهما في الشهود العيني والفلاسفة ينفونه سبحانه تعالى
عنه وان لم يكونا معلومتين لزم تقدم الالمرض اي العلم المقدم على الايجا

لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار وجوده العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وهذا هو الذي يتعلق بكفرهم وابهم ذلك بناء في قولهم من ان انكشاف
العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها عندها فنقول هذه
الجماعة من الله انما تجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس
معلوما لله تعالى عن ذلك الخ ان كان في العلم المقدم على الايجادات العينية
فورد عليهم ان كلام المتأخرين في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع
الايجادات وهو الحضورات الزمانية التي لم يتحقق قبل الايجادات
ما كان في العلم الذي هو مع الايجادات فكون المتشخص المتشخص بها
متحققا في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا العلم
الذي هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بها ثم نعم ذلك المتشخص على تقدير
تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير لذات العلة
على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم نسبوا اليهم انهم ينفون
علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا به ذلك العلم العلم المقدم
على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان ارادوا به العلم الذي هو الحضور
المتجدد الزماني صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق
كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة
الموجودة اه فانه ان اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني الذي

[illegible]

هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد عند التأمل في كلامهم انهم
لم يثبتوه وبذلك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فكل ما يدرك بنحو
بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد
بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ان العلم من كلام بهمنيار حيث
قال المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه مقارنة غير مؤثرة يسمى معقولا
والمعلوم بما هو مخالط لغيره يسمى محسوسا او المعنى الاعم ورد عليه
ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بحاسة له
بل بحضور ذاته وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر عند النفوس
الناطقة ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه
مستلزما للتغير ويتعلق بذلك كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون عنه
التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات
فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكهما باعتبار
الحضور العيني ورد عليهم انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل فيما
نقل عن صاحب الشفاء وفيما قاله في اخر الاشارات وهو قوله
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه تعالى بالجزئيات علما زمانيا
حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان

والدهر وقوله وقيل القول المذكور ثم ربما وقع فلك الحشوي الجزئي ثم
يكفر عند العاقل الا ان الاحاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا
لا تعم على سبيل النحو الاول لان هذا الادراك امر جزئي يحدث مع
حدوث المدرك ويزول مع زواله وهذا القول كفر صريح تعالى
عن ما يقول الظالمون علوا كبيرا وطلبنا وما نظيره حكم الغزالي بكفر
قائله وان اريد باثبات ادراكهما باعتبار صورتيهما العقلية لا
باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود العيني ورد عليه ما اورد
عليه على اختيار الشق الاول وايضا ما حال علمهم ولا يجوزون في
الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل
اه فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع اولا لا دخل له فيما
حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان
مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك
فقد مضت حاله في الحواشي السابقة في بحث المشخص ومما يتعلق
بهذا المبحث ما ذكره في شرح رسالة العلم في تحقيق العلم من ان
الحكماء الظاهريين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا
على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان ينكروا وجود الجزئيات على
الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى

الباري تعالى الذي هو مبدئها وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام
بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها فان علم الباري تعالى بذاته اتم
العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة
وبين ان تعترفوا بانثلام احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان
يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها
كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها لتعارض الادلة النقلية ثم
ذكر تحقيقا محققا انه اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون
الادراك منه بالات جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه
يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت عنه ما يكون
وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان
او يكون وليس الان ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم
عليهما بانهما في اي جهة منه وعلى اي مسافة عن بعد عنه واما
المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل
عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه
وبين الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء
من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا
في الحال يحكم هو ان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك

الزمان من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص
في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما
يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم ولا
يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او حاضر او غائب
ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة
واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او ذلك المكان او بالحضور
او بالغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من وقع وجوده
في زمان معين ومكان معين وعلمه تعالى محيط بجميع الموجودات اتم العلوم
واكملها وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى اقول
الى هذا الاصطلاح اشار بقوله في هذا الكتاب وانه تعالى يعلم الجزئيات
على وجه اي انه كلي اي يعلم جميع الجزئيات الكلية بحيث لا يعزب عنه
علمه شيء منه ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر وانما العلم بالجزئيات
على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يتصور ممن يدرك ادراكا جسمانيا بالآلة
جسمانية في وقت معين ومكان معين وكان الباري تعالى يقال انه
عالم بالمذوقات والمسموعات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام
او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يتيسر ذلك
في تنزيهه بل يوكده كما نفي العلم بالجزئيات المتخصصة على الوجه المدرك

بالآلات الجسمانية عنه ثم لا يتيسر في تنزيهه بل يوكده ولا يوجب ذلك
تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في
معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى واقول
كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه ولا
يرد عليه ما اورده سيد المدققين من انه منظور فيه اما اولا فلانه
اعترافا بان بعض معلوماته كالجزئيات المتخصصة على وجه يدرك بالآلات
الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك مع ان
القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة
تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بالة جسمانية
غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة فظاهر الفساد
لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة
او غير منطبقة لا بالانطباق فقط والا لم يكن للاجسام في زمان ولا يعرض
لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك لا بالة جسمانية مع انه
بري عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا خفاء ان
نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة وان اختلاف نسبة
الشيء الى الزمان بكونه على جهتين احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث
اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه و

فالحقة في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما الكلام
النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعلم على شيء من ذلك انه
تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال اعني زمان مخصوص بالتكلم
ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم بانه لا يحكم على
شيء بانه موجود في ان وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه
عن ان يقال بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة
الى ذاته ووجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك آه فدفعه بان يقال المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه
اذ قوله لكن ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك آه لا يخل بالمقصود
فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة ان مرادهم بالقول
بان الواجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات
بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها
ويفوت عنه بعض آخر كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكن
في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين الذي يحث من وجهين كما لا
يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف وقال في تاويل
كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه يشابه الكلي في انه الوجهة
لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الشارح في توجيه كلام المصنف وقال الحكماء

الخ ولا محذور فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المص كما لا يخفى
علمه تعالى بجميعها علما زمانيا اقول لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار
وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود
زماني اي واقع في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة
كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة
ولا نزاع اما ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها
او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم
بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المتقدم
على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالي هو عين
ذات واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة
على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا
العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين اللذين وقعا في عبارة المص
وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احد من هذين التاويلين
فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي فان كل
شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص
وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع
الشركة فيه واما الجملة ثم لا اختصاص له بزمان اصلا فقد عرفت

ان علمه تعـ الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العينى مخصوص
بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة المختصة
بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل ونحوها حال
وماض ومستقبل كما وقع فى القران المجيد اذ الحال معناه زمان حكمى
هنا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا الا المذهب الاشعرى وان
اريد به مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا يدل على ما هو المط والعنو
ان يقال الحال زمان فيه وجودى وتكلمى والماضى زمان قبل زمان وجودى
وتكلمى والمستقبل زمان بعد زمان وجودى وتكلمى فمن كان علمه ازليا
ان اريد بهذا العلم الذى هو عين ذات الوجود تعـ فلا حاجة الى ذلك
التطويل فى بيان ان الجزئيات من حيث هى جزئية معلومة باعتبار هذا
العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب هذا الا مذهب
البعض الذى قال بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب
المص فالله سبحانه وتعـ عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية اه لا شبهة
فى تحقق هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تعـ فى ذلك بل له علم آخر حادث وهو
الذى يعبر عنه عند الاشعرى بتعلق العلم القديم وانكار الانكشاف
الحادث حين الايجاد العينى كفر لم يتصف الزمان حقيقيا اليه
لا خفاء فى ان الزمان لم يتصف بالمضى ومقابليه حقيقيا الى ذاته حقا

الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة
والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحققة بالاشمة كما يدل عليه كلام
العزيز فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعـ اه هذا انما
يصح فى العلم المتقدم على الايجاد العينى لا فى العلم بذوات الحادثات
باعتبار وجودها العينى فانه فى هذا العلم يتحقق كان وكاين وسيكون
بل هى حاضرة عنده اه ولما كان كل منها حاضرا فى وقته ولا يكون
حاضرا فى وقته ولا يكون حاضرا فى الوقت المقدم على ذلك ولا فى الوقت
المتاخر عنه كان علمه تعـ بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العينى
واحكامها الواقعة فى ازمنتها من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوضاعها
الثلثة ففى قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم
بالكليات بحث لا خفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده
جميع الجزئيات الخاصة كل فى وقته لا يتغير منه لكن هذا ليس عبارة عن
العلم الحصولى الذى هو عبارة عن الحاضر الحادث فى وقت وجوده العينى
وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة يقتضى نفى الحضور الحادث
الزمانى فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم قال بعض الفضلا
وهذا معنى قولهم انه تعـ يعلم الجزئيات على وجه كلى قد عرفت ان هذا
التاويل غير مرضى عند المص او صفة حقيقية ذات اضافة الخ فهنا

انما يناسب مذهب الاشعري ومن يحذو حذوه والمناسب لمذهب
المص ان يق واما اذا كان عبارة عن الحاضر الذات عندنا العالم او في
حضوره فلا حاجة الى آلة جسمانية وخلاصة ما حصل من الاجمال
المذكور ان علم الواجب لوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم
بجميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم بجميع الصور الكلية
ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي
الذي بعده وهو عين الموجودات العينية عند المص ويعبر عنه عند
البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض بالروية العينية فهو انما
يكون باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا لان ذلك
التغير فيه ليس في العلم بالذات بل انما يكون في المعلوم من حيث هي
معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات وفي
العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير من لوازم
عدم التغير في العلم اعني معنا غريب وليعلم ذلك ولولا مخافة الا طناب
وسامة الاصحاب لحققت مبحث العلم على الوجه التام لكن ما ذكر من
الايماء من عند التاويل هو الكافي قوله والجواب ما مر من العلم اه
لا يلزم من كون العلم تابعا غير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون
الحادث واجبا لجواز استناده وجوبه الى امر آخر وكيف لا وقد دل

البيان على وجوبه فلا بد له من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على
نفي العلة مطلقا ولو سلم اى ولو سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا
لوجوبه كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال
العباد ليست معلولة لعلم الواجب الوجود تعالى وواجبة باقتضائه فالوجه
في الجواب هو ان يق التالي المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب الغير
والامكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات
والامكان بالذات والتفصيل ان يق الحادث اما فعل العبد او لا
ووجوب القسم الثاني انما نشاء من علم الواجب بالمصلحة ووجوب
القسم الاول انما نشاء من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلنا
قال المص في شرح رسالة العلم فالذي نظر الى الاسباب الاول وعلم
انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته حكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا
لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي نظر الى
السبب القريب نظر بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا
لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومراده له والحق ما قال
بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال
بهمنيار فان قيل هل لنا قدرة من الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على
الفعل بالقياس الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة

الاعلى المقصود اى على ما علم واحب لم يجود سبحانه وجوده ربنا وهو المجبر الا ب
التى اخبارنا اياه والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب و
الامكان باعتبارين فقال الجمهور المتكلمين انها صفة آه قال الملم
فى شرح رسالة العلم المستند فى اثبات حيوته تعم ان العقلاء متفقا
وصفه تعم بالطرف الاشرف من طرفى النقيض فلما وصفوه بالعلم و
القدرة ووجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه
تعم بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذى هو ضدها ونعم ما قال
عالم من اهل بيت النبوة عليه وعليهم السلام هل يسمى عالما وقادرا الا
لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باذهانكم
فى ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى تعم واهب
الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعم زبانيتين
فانهما كمالها ويتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال
العقلاء فيما يصفون الله تعم به فيما احسب والى الله تعم المفزع انتهى
هذا كلام حق دافع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات
ومؤيد لقول من قال بصفاته الحقيقية عين ذاته وقيل بمعنى الحى هو
الدراك الفعال وهذا الوصف له تعم بذاته ومعنى قوله بذاته ان وجوده
تعم حيوته فان وجوده تعم هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة

الح

وشرح ذلك ان الحى هو ان يكون الشى بحيث يصدر عنه الفعل و
الادراك وذلك على وجهين احدهما ان يكون وجوده حيوته والثانى
ان يكون حيوة الشى بمعنى قائما زائدا على وجوده كحيوة الانسان فانه
ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حى فانه لو كان وجود
الجسمية هو حيوته لكان كل جسم بانه حى لانه حيا وقد عرفت ان حيثيته
تعم حيوته فان حيثيته هى كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى
اقول قد مر ان الوجود الحقيقى ما يكون الشى باعتباره موجودا فواجب
الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقى عين ذاته
وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشى باعتباره حيا ولما كان
ذات واجب الوجود تعم باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذلك
حال باقى الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها عين
ذاته تعم ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل فى توجيه
كون صفاته تعم عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم
والقادر والمريد بعينه ذاته تعم لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه
العبارات انما يعد من الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة
مشترك بين الواجب تعم وغيره ولما معنى اثره وهو ان يقال الحيوة
فى الحيوان صفة يقتضى الحس والحركة الارادية ليست زائدة على

الداعي واعلم ان الداعي عند المص هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة
التي هي امر يرجح احد طرفي المقدور على الآخر ليست زائدة على الذات
والا لزم التسلسل في الارادات كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد
القدماء كما التزمه بعض مشايخ المتكلمين وكلاهما محال لا يقال قيل
اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن
القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء فكذلك
الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه علما بالنفع وبالنظام الاعلى
هو القدرة وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال
المص في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور
هي المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين
على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي وعند
القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقدان احدهما او كلاهما
يمتنع الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك
نفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا
على ذلك الفعل اذ اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء
قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه يتم بواسطة انه
مستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة

ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله
اكمل لصدر عنه فيكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل انتهى
اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل
فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق البين
موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الازل فان
القدرة مؤثرة على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة لوجود
الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام
العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث سئل الخيام
عنه من مخصص ايجاد العالم في الان الذي اوجده فيه وليس قبله بزمان
بعد ان سئله الغزالي عن مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات
مناطق الافلاك ومخصصات مقادير حركاتها واجاب عنه بان
تلك الامور هي من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي وجود
العالم في الان الذي اوجده فيه ايضا من مقتضيات النظام الاعلى
فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة آه قالت الاشاعرة ان الارادة قديمة
وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح فعل
الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما الممتنع الترجح بلا مرجح وما يقال من انه يلزم
من الترجيح بلا مرجح الترجح بلا مرجح مندفع بالتخصيص وان كان

حادثًا اى ان كانت الارادة حادثة احتاج الى ارادة اخرى حادثة فهذه
يلزم التسلسل لزوم القدم او تعدد القدماء على اى حال آه اقول قد
عرفت ان الداعى هو عين الذات عند المص فمقصوده من قوله ان الارادة
غير زائدة على الداعى انها ايضًا عين الذات والا لزم احد الامرين
المذكورين فكلام الش ههنا فى غاية السقوط // والنقل دل على
اتصافه بالادراك اقول مراد المص من هذه العبارة انه تعـ متصف
شرعًا بالادراك اى ادراك المسموعات والمبصرات وساير اخواتهما
وهو نفس العلم بمتعلقه الذى هو المدرك باعتبار الوجود العينى
غاية ما فى الباب انه جاء فى عبارة الشريعة السميع والبصير بمعنى العلم
بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودهما العينى ولم يجئ فيها
ساير اخواتهما بالمعنى المذكور ذكره المص فى رسالة العلم ولما كان السمع
والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة للتعقل عبر بهما عن العلم
ولاجل ذلك وصف البارى تعـ بالسميع والبصير دون الشامة
والذائقة واللامسة وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعنى
لما ثبت بالشرع انه تعـ متصف بالادراك ثبت انه تعـ عالم بجميع
المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالمًا بالمسموعات والمبصرات
وساير اخواتهما بالوجه الذى يدركه الحواس فيكون مدركًا لجميع

المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل على
استحالة الآلات // يعنى ان السمع دل على كون الواجب تعـ سميعًا
وبصيرًا وهنا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان
يق يعنى ان السمع يدل على انه تعـ متصف بادراك جميع المحسوسات
وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على استحالة الآلات فثبت انه
تعـ بذاته يدرك جميع المحسوسات فذاته تعـ بذاته سميع بمعنى انه عالم
بالمسموعات باعتبار الوجود العينى وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات
وكذلك عالم بجميع المذوقات والمشمومات ومدركات اللامسة
وهذه الحجة لا تمر فيه آه اقول لما كان معنى الحى فيه تعـ هو
الدراك الفعال كان لازمه سميعًا بصيرًا بمعنى انه تعـ مدرك لجميع
المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا يتم الا
مع كمال التجرد يقتضى ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك
المحسوسات ولا خفاء فى تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد وفيه تعـ
فبهذا يثبت انه تعـ سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى
هذا يدل العقل ايضًا على كونه تعـ مدركًا وسميعًا وبصيرًا بالمعنى المذكور
قلت استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر فى صفاته تعـ انما
يكون بالسمع كما عرفت واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضًا

وما قال السيد المدققين من انه لا شك ان السماع والابصار نوعان
مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو باعتبار
تعلقهما الوجهين مخصوصين بهما وان السمع والبصر انما يتصف
بهما الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت ان البارى تعالى عالم بجميع الاشياء
من جميع الوجوه مبنا انه لا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات
بالوجه الذي يدركهما الحواس بذاته فيكون له هذان النحوان من
العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم
يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان من العلم اللذان
هما السماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر فعلى هذا يصدق
عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء
لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار كلام حق وهو بعينه
تحقيق المص في جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه و
لا غبار عليه على ما قرره المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو
مانع من فرض الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه الذي قرره
السيد المذكور من ان منع الشركة انما نشا من نحو الادراك الحسي
فكلام المذكور معتبر كما لا يخفى   واية لا سبيل الى بيان استحالة
النقص آه لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة

النقص والآفة على الواجب لوجود تم ولا حاجة الى التمسك بالاجماع
في اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب تعالى   وذهب الشيخ ابو
الحسن آه وافقه المص في ان السمع نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما
زائدين على الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث
هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات
بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين
بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة
بالمغايرة الذاتية والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا فان الباري
تعالى يدرك المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما
ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي
فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر
انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك ساير المحسوسات
فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة زائدة اخرى بازائها
كالذائق والشام واللامس فحكم برجوعها الى العلم وليت شعري ما
الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على
ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي
هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل

بالمسموع والبصر نفس العلم

كان ذلك كافيا في كون ادراكيهما راجعا الى العلم انتهى كما لا يخفى فذلك
هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق
لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما
صفتان مغايرتان للعلم فيما لاحظه ان الابصار والسماع فينا ليس
الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالتين مخصوصتين
يعلم ان استعمالهما في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك
المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم
وذهب سائر المتكلمين آه استدلوا على بطلانه بانا اذا
علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا
ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زايد مع حصول
العلم فذلك الزايد هو الابصار وضعفه ظ لان ذلك الفرق لا
يمنع كونه علما مغايرا لسائر العلوم فان في كل فرد من افراد العلوم نوع ظ
خصوصية ليس في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما
يتم لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو ظ
لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل
الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات
من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس كما

من الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال ظاهر قوله والجواب ان كلا
منهما صفة قديمة هذا لا يناسب مذهب المصنف والاولى ان يقول ان كلا منهما نفس
ذات الواجب الوجود له متعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته
آه يعني ان قدرته عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام
الدال على معنى المراد الى الغير لاعلامه مضمون مقدورته يدل على الكلام وقوة
القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا معنييه احدهما
التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق احدهما ان كلا
تعم صفة له قد عرفت ان الكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يتم القيا
الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب تع
عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء آه وعلى المعنى الثاني انما
يتم القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى قوله فاضطروا
الى القدح في احد القياسين آه لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل
الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم
كما عرفت فالحق ان التدافع بين ذينك القياسين انما نشأ من اشتراك
اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان حكم المعنى
الآخر فيه فالحنابلة آه لعل لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا
ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق الحادث

على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم
بذاته تع وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه تع مخلوق ولفظ المخلوق
مشترك له معنى اخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه
لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم منه الحدث الى انهم اعترفوا
بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اى غير مفترى حتى الجلد
والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد الش ان قول الحنابلة
فقط بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل باحد التاويلات المذكورة
او بالتاويل من ان مرادهم بقدم الكلام قدم علم البارى تع ولهذا
قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايض والاولى الاعراض
عن التاويل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشا
من التعصب الذى عند اهل الحق حتى قال بعضهم آه كفى شاهدا على
جهلهم ما نقل عنهم ان الجسم الذى كتب فيه القران صار قديما بعد
ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد التاويلات المذكورة لبعد
صدور هذا الحكم المذكور عمن له ادنى مسكة   واتفق الكرامية والحنابلة
في ان كلامه تع حروف واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف و
مخالف لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رات الكرامية
ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الظ اشنع من مخالفة الدليل

علموا بان المنتظم الحادث قائم بذاته تع وان المنتظم قوله لا كلامه فان
كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث فان كل
ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة وان كان
مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة
على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم   ومعنى كونه متكلما
انه خلق الكلام آه اى خلق الكلام على قصد القاء من عنده تع واعلام
الغير فاندفع ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق
كلام زيد عنده تكلمه على ما هو مذهب الاشعرى تكلمه تع ولا اخفاء
عليك ان التكلم على ظاهر هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية
ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه
امر هو مصدر تاليف الكلمات والقدرة على ذلك التاليف و
فح هو نفس ذات الواجب تع عند المحققين فانه تع قادر بذاته على
تاليف الكلمات لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول هذا اذا لم
يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم وعلى هذا الحمل ينصرف القدح
الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية
اى ايجاد الكلام بالفعل ويندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو
من الصفات الحقيقية   والاشاعرة قالوا كلامه تع ليس من جنس

الاصوات آه اقول قد عرفت ان الكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما
ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات و
الحروف ان تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فرد عليهم ان
التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى لغو
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان تعرف عن ظاهره
فلا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته وانه
قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات
وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قايم
بذاته تعالى الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قايمة بذاته تعالى
كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قايما بالمتكلم الا في
الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار
ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا و
انما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو
بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى
ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذي هو عين الذات الحق
او العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه
وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قايم بذاته تعالى

وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي
الذي هو غير زايد على ذاته تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا
يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزايد
على ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور وصح لاتباع المعتزلة منهم الا في زيادة
وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم الانتزاعي الزايد في التعقل وقدحوا
في صغرى القياس الثاني ولعلهم انهم لم يقدحوا في صغرى القياس اذا
اخذوا الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظي وانما قدحوا فيها
اذا اخذوه بمعنى الكلام النفسي فهم يصححون القياسين المذكورين بان
جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى النفسي والكلام المذكور
في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل الكلام
المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس الثاني
وان جعل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في صغرى القياس الاول وان
جعل معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا لان
الكتابة تصوير اللفظ آه قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجاء ان يكون المكتوب لفظا وان نقش الفرس على الجدار
مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان النقش ليس بفرس بل نقشه
المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به لا نفسه اقول لا خفاء

فى انه لما كان الكتابة تصويرا للفظ كان اللفظ مكتوبا اى مصورا لامحة
فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ المستلزم لكون المكتوب عبارة
عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال الالفاظ مكتوبة و
ارادوا من هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة ويقتضى هذا
العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ والا فالحقيقة الكتابة تصوير صور
الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال نظير الكتابة
كالنقش اذا نسب الى الفرس ونحوه وجوابهما انه لا نزاع اقول
فى هذا الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا الدليل على ان القران
هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات
دين نبينا محمد صلعم ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا فى ادلتهم ولم ينكروا الضرورة
المذكورة بل سلموا ان القران بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور
وذكروا فى معرض الجواب ان للقران معنى اخر لا يجرى فيه القياسان
المذكوران وذلك لا يجدى نفعا لظهور ان الاشكال فى القران
بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقران معنى اخر لا يجرى
فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام
اللفظى مسميات الاسامى والعبارات وهى ليست صورا ذهنية كما

ذهب اليه الحكماء ولان المتكلمين ينكرون الوجود الذهنى فهو من اعيان
الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة
بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته تعم ولا
لقيامها بغيره وجه وجيه اقول هذا الجواب لا يرجع الى ما عرض بان القياسين
المتعارضين فى كلام تعم بل جواب قولهم ان معنى القران وكلام الله تعم
منحصر فى الالفاظ والعبارات بالدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين
انما يدلان على ان القران والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا
يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك حال
قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان
الجارى فيه ليس الا القياس الثانى كما قال الشارح فيلزم منه انهم قدحوا فى
صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام
اللفظى اه فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهنى
لكن قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهنى فمسميات الاسامى والعبارات
مندرجة عندهم فى الاعيان الثابتة فهى عندهم قديمة باعتبار الثبوت
قائمة بذاته تعم على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعم فقوله
فهو من الاعيان الموجودات كالسماء والارض ممنوع نعم يرد عليه ان مدلول
الكلام اللفظى امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد فى الازل

وتتعلق فيما لا يزال بالامور المتجددة كما قالوا في تصحيح مذهبهم كما
مر وسيأتي فيحتاج في جوابه الى العلم الاجمالي انه تعالى امر بحذف ذلك ايضا
او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القوة
على تأليف الكلمات فيما لا يزال ذاته تعالى بمعنى انه قادر على تأليف الكلمات متى شاء
وح يرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو من الصفات فـ
يصير النزاع لفظيا   فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى ويدل عليه قوله
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا
كلام الله تعالى لكن لا نسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه موسى عم فانه سمع
من الله تعالى لا يكون ملقي الكلام الذي سمعه موسى عم هو الله فهذا هو وجه
اختصاص موسى عم بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه الاخير من الوجوه
الثلثة المذكورة ان لم يذكر فيه قول من جهة وهو معتبر في كل من الوجهين
الاخيرين كما لا يخفى   وان سمع الكلام الازلي اه لا حاجة الى التقييد
بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من الثبوت في
الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لما علم ان ما هو
عين ذات الواجب تعالى فيكون معنى قوله كلام الازلي الكلام الذي كان
العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام بحال متعلقه والحاصل ان
المسموع ليس هو الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد من

التأويلين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات
فلا حاجة الى ما ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو
مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما
اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه بلحاظ الوجود المثالي البرزخي
على نحو ما يسمع في المنام او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى
الذي هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام
بالحقيقة عند الغزالي نظيره هذا ما قال ان حقيقة الحمد هو اظهار
الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل فان اللفظ
الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا
دخل له في كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما
باعتبار الدلالة على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ عليه بحيث لو
امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ يكون كلاما والقاؤه التكلم
فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فان قيل مطلق
الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو
مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي بينهما او
مجاز قلنا نعم كيف يصح السماع بدون الصوت والحرف فانه سمع
موسى عم الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون بكه ه

تماصر بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه تم جميع الكلام بلا صوت و
حرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على تقدير ان اطلاق الكلام بمعنى
ما به التكلم على اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي
فان معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان بالانباء
والاشعار بلا واسطة كمعاني الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة
على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او المشعر عن الطلب
والتحسر والتمني كالانشاءات فعلى هذا يتحقق للكلام الاطلاق
بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف ومن
نظر الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة عن الواقع او المشعرة عن الطلب و
نحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها
انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي
الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس
ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ
اما بطريق المجاز كما هو رأي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون فيما ثم
الكلام كما هو مختار الغزالي وبان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز
المشهور كما هو رأي بعض وسمي الحقيقة انشاء الله تعالى الحكيم واما
الجواب عن الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري

لمن القى اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق بالتكلم الذي هو القاء
واما الجواب عن الثالث فهو ان يقال انه تحقق لموسى كلا السماعين فانهما
يتحققان معا ما دام الملقى اليه متعلقا بالمحل المثال واما اذا
لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني
وهذا هو مقام يعرفه العارفون واما الجواب عن الرابع فهو ان يقال الدليل
على ما ذكره انه لم يسمع ما سمعه كل من له اذن سامعة على تقدير كونه قريبا
منه فان قيل جاز هو هو ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن بعد ايجاده له
اياه في الهواء قلت على تقدير هذا التحقيق اخص السماع بجهة مخصوصة
وقد نقل ان موسى عم سمع من جميع الجهات والحاصل ان التكلم في
الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المراد الاصلي منه القاء
المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذي
بلا صوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى في الوحي فانما هو
القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي الثاني او
بلسان الملك المنزل ويجوز ان يحصل احيانا بلسان النبي عم القاء الالفاظ
بتبعية القاء المعاني بايجادها في الهواء وذلك الجواز هو عقلي فتعلقات
تكلم الباري تعالى على عكس متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك و
واما الكلام الالهي وهو الذي يسمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي

انما هو القآء المعانى فى القلب بدون القآء الالفاظ الدالة عليها كما
نرى فى الاخرة ذاته تعم سيجى تحقيق ان شاء الله تعم لا نرى ذاته وبيان
المراد من العبارات الدالة على الروية وهذا على مذهب من يجوز آه
لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر من ان السماع والروية انما هما قسمان
من الاطلاع الحضورى ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات لكن
سماع غير الصوت آه قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع
الحضورى للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة
مدخل فيه فما معنى ما يقع فى هذا المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو
خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على المعانى التى هى الملقاة من المتكلم
بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة
مخصوصة فان العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعانى بعد الاطلاع
على الالفاظ الدالة عليها فى جهة مخصوصة وثانيهما انه سمعه
بصوت آه لا خفاء فى انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن
الصوت متحققا فى الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العينى انما
يقوم بالهوآء فله وضع حقيقى لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة
فحينئذ لا بد ان يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول غاية ما فى الباب ان
يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود الظلى المثالى فان حاصل الجواب

الاول ان المسموعات بلا صوت وحرف موجودين فى الاعيان ولهذا
تسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثانى ان المسموع انما سمع من
جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت الموجود فى
الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح
ان اريد بالصوت ما هو مسموع فى المنام من الاصوات فانه انما هو صوت
موجود بالوجود الظلى المثالى فحاصل الجوابين واحد لا تغاير الا بالاعتبار
والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا
صوت وحرف مطلقا اى سوآء اعتبر وجودهما العينى او المثالى كان
مغايرا للجواب الثانى وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما
هو المعانى الملقاة بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها المثالى
وحاصل الجواب الثانى ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها
المثالى وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة فى
الاعيان بايجاده تعم بدون كسب المخلوق ولعل الش حمل الجواب الاول
على هذا المذكور وثالثها انه سمع الخ هذا الجواب ليس موافقا للنقل
المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة
المشهورة او الطور وليس كذلك فان الوحى على الانبياء ع لم يسمعه غيرهم
من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثانى فان تحقق

الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو المتحقق في الهواء ليس شرطا
للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء صلوات الله عليهم والمحادثة تعم اليه
فيه وان جاز مغايرته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي وانما
الكلام هو المخترع في لسان الملك آه هذا الاختراع لا يخ اما ان يكون
في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى الثاني استعمال
اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة مما وقع
على طبق كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم
القائلون بالقسمين الاخرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت القائم
بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت مقدم على الانزال في العالم
المثالي المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ في
عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود
ظلي مثالي وهو الوجود الذي يسميه الاشراقيون في عالم الملك مثالا
بالتشبيه اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة
اعتبارات بكل اعتبار منها يحكم عليه بان له نحوا من الوجود وان كان
بالمجاز احدها اعتباره بانه قائم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الآن
وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في العالم اللطيف
الذي يسمى بالعالم المثالي ويكون له في هذا العالم حدوث بالتدريج

وبقاء لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة
كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمعة من وضع الخاتم المنقوش
عليها فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها باعتبار
اندراجه من العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي
حدوثا مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه في العلم السابق على الممكنات
وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان سائر
الممكنات شريكا له في ذلك الاندراج لجميع ما يندرج في هذا العلم
الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات عند المحققين متعلقات منه المتصفة بالعلو
بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي الحقيقي الذي له صفة وراء المعلومية
وهي كونه متعلقا للتكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار
للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات
ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في
الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ
الموجودة في الاذهان والمجردات فلذلك كان للكلام اللفظي فردان
كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشأ
لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان كلام النفسي
عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم

بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين ذات الواجب
الوجود نعم فيكون بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته قديما ولا نزاع
للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق
التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين
ذات الواجب نعم قديما وليعلم ان كلام النفسي على المشهور انما هو معاني
الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية
او مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه
بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي المقدم
الذي هو غير زايد على ذات الواجب نعم بانه قديم فمراده الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية آه اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذات الواجب وظني
ان من حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو
امر مغاير للعلم والقدرة وهو غير زايد على الذات فان قلت نعم باعتبار ذاته
يقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته من حيث
هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا
وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاعتبار
احترازا عن ذهاب الوهم آه قد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي هو

عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه الى
المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على
ذاته نعم ثم يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو
ازلي العلم فوصفه بالازلي وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا
يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتبار المذكور فلا حاجة فيه
الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب التجوز في الوصف بالازلية
لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول آه لا يلايم الا المعنى الثاني
والجواب ان كلامه نعم في الازل لا يتصف آه وذلك لان معنى كلامه
في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته نعم او العلم
الاجمالي انما يتعلق به التكلم وهو ايضا غير زايد على ذاته نعم وتحقيق
هذا مع القول بان الازلي آه قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما
هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي
وبذلك يندفع النظر الذي ذكره وكذا القول بان المتصف
بالقراءة آه لا خفاء ان المتصف بالمضي ومقابليه هو المعنى الذي هو مدلول
اللفظ بالحقيقة وبتبعية اتصافه باحدهما يتصف اللفظ الحادث
به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول الذي هو
ازلي ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته

تعالى فوصف المدلول بالازلى انما هو وصف بحال المتعلق كامر غير مرة
فلا تغفل وسياتى زيادة بيان لذلك قوله دون المعنى القديم الخ
لا شبهة فى انه لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالى بمدلول الالفاظ
وبهذا فوجب حمل كلامهم على احد من التاويلين المذكورين ولعل مرادهم
بمدلول الكلام اللفظى انما هو مدلول لا الالتزامى الذى هو الكلام
بمعنى التكلم فح يكون الكلام الازلى الواقع فى كلامهم انما هو بمعنى
التكلم الازلى الذى هو غير زايد على ذاته تع فح يندفع التعسر المذكور
عن كلامهم بلا تمحل قوله واجاب عنه عبد الله سعيد آه هذا صريح
فى ان المراد بالكلام الازلى ليس الا معنى التكلم الحقيقى الذى غير زايد
على ذاته عند المحققين او العلم الاجمالى بالكلام الذى هو ما به التكلم
فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل
قلنا هو اراد انه الخ لا يخفى عليه ان هذا ايضا انما يصح اذ لو كان
المراد بالكلام الازلى احد من المعنيين المذكورين فحاصل كلام الاشعرى
ان واجب الوجود لذاته متكلم فى الازل ولا يحتاج فى تكلمه الى امر
زايد على ذاته تع فذاته تع من حيث يقتضى القاء الكلام الى المخاطب
متكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته كاف فى احضار ما به التكلم
وانكشافه فذاته تع علم اجمالى عالم بما يتكلم تع به فذاته كاف فى التكلم

واحضار ما به التكلم فما به التكلم له نحو من الوجود باعتبار اندراجه فى العلم
بما العلم الذى هو غير زايد على الذات كان للانسان تكلم وما به التكلم
وهو صورة الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية لمعانى الالفاظ
وفى التكلم يحتاج الى اللسان وفى ما به التكلم يحتاج الى الخيال او ما فى
حكمه واما ذات الواجب تع فلا يحتاج فى التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم
فتكلمه تع غير زايد على ذاته تع ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات فى
العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تع الى ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية
للالفاظ فذاته تع من حيث هو منشأ لانكشاف الالفاظ ومعانيها سبب
لان يكون الالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالى ووحدة باعتبار لو تأمل
يرجع ذلك الوجود وتلك الوجود الى العلم الاجمالى بهما ولهذا قيل الكلام
النفسى القايم بالتكلم شامل اللفظ والمعنى فيكون كلام الله تع هو الكلام
النفسى باعتبار انه مثبت فى صقع الربوبية فى مكمن الغيب نحوا من الثبوت
العلمى على نحو العلم الاجمالى وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به فى
عالم الممكنات والشهادة وهذا ماخوذ من كلام محمد الشهرستانى فى
تصحيح كلام الاشعرى وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع فى تحقق المعانى المذكورة
بل نزاعهم ليس الا فى اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تع الاجمالى
بما به التكلم بالحقيقة وهم محققون فى ذلك وغايته توجيه كلام الاشعرى

ان يبقى لذاته الواجب تعالى متكلم ازلي غير زايد على ذاته وللمتكلم الازلي
ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام الازلي وذكر في تحقيق
التكلم الازلي علمه تعالى الازلي بما يتكلم به فالعلم الازلي بما يتكلم هو
ما يتعلق به التكلم الازلي ولا يسمى بالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم
الازلي وفي هذا التوجيه تمحل فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو
معلوم بالعلم الازلي وغاية تاويل كلامه ان يقال يتحقق في الانسان
التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلم بتلك
الالفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم
بمعلومه وبهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي
هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق ابعد مما لا يرتضيه المعتزله وايضا
على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي
المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه بلا تاويل باحد من المعنيين
المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا   وهذا الجواب
مشهور الخ والتحقيق ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التكليف والامر بعد
ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان ذاته تعالى بذاته يقتضي التكليف قال ان ذاته تعالى
منشا للتكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشا الامر
محقق في الازل ومن نظر الى استمرار الامر الازلي وهو منشا الامر

الى زمان وجود المامور وانه تعالى وجوده يصير مامورا بالفعل حكم بان المعدوم
ليس مامورا في الازل قوله السادس ان الكلام الخ جميع هذه الادلة
انما تنهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار
كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي هو
التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زايد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي
بالكلام مع ارادة باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زايد
على ذاته تعالى عند التحقيق   فيصح اتصاف البارئ الخ الاولى ان يقال
بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعاني وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق
الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري
واما التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث يقتضي القاء الكلام الى
المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة
كمالية تعالى وهذه صفة غير العلم والقدرة   الاشاعرة قالوا
المتكلم الخ اقول لفظة التكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة
انما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به
التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم
بل انما قام بايجاده والقائه الى المخاطب للاعلام   لا من اوجد
الكلام ولو في محل آه لا خفاء في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة و

والاعلام هو التكلم ومراده من قوله ان المتكلم من اوجد الكلام من اوجد الكلام
على قصد الافادة والاعلام   للقطع بان موجد الحركة الخ لا يخفى ما
فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد
الحركة في جسم آخر متحركا فلا يخفى حال نظايرها   بل وان علمنا الخ لا يخفى
ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف التكلم هو القاء الكلام على قصد
الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا اولا ففي الصورة المذكورة الملقي
هو المتكلم فانه بقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجدا الكلام هو الله
تعالى   فالكلام القايم بذات الباري تعـ آه قد عرفت ان الكلام
القايم بذاته تعـ هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة
على المعاني ومعانيها على انه لو اغمضنا على التعميم المذكور في شرح كلام
الغزالي فان كلا منهما حادث   فالمعنى القديم به وبمعانيها الخ لا يخفى
ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعالى
كالالفاظ وعلى هذا وقع انكار المصنف وفي موقعه فان اطلاق الكلام
النفسي القديم على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قوله
والنفساني غير معقول اي الكلام النفسي القديم وهو معاني الالفاظ
غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسي القديم ان العلم الاجمالي
بالكلام قديم قلت هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم الحق

اي المتكلم

الدالة

فشم منه رائحة النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان
في قول المصنف والنفساني غير معقول بحيث لم يقل في كلام النفس او
النفسي ايماء لطيف بان اثبات هذا الكلام بارتكاب التمحل الناشئ عن
النفسانية والتعصب وقوله قد شرحناه في بحث المسموعات آه اقول
قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قايم
بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان
هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا
الكلام في الحاشية المتعلقة على المبحث المذكور   فالشيخ
الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب آه اقول لو كان
باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام
الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث
يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين ومع يصح كلامه بلا تاويل الى ما
ذكره صاحب المواقف ولعل باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى
وهو القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ
المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القايم بالمتكلم كما عرفت اما المدلول
المطابقي فلا خفاء في انه لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين و في

غير معقول

الفاظ بل الحاصل ان اللفظ مثل فلا وجه لتعيين ان المدلول المطابقي
سبحانه في الحدوث واما العقلاء فانما يسمى الكلام عبارة
الدلالتها آه اقول المتبادر المشهور في استعمال الكلام انما هو العبا
والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولذا قال المص
في رسالة العلم والاصل في الكلام انما هو المؤلف من الحروف المسموعة
الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص
النوع ووجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وترتيب اجزاء المؤلف
في الذهن فيمكن ان يولف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين
يطلقون اسم الكلام على ذلك المقدر في الذهن وبعضهم يطلقون
على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تعم بالكلام لو ورد الشريعة به
اذ لولاه لتوهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال
انه زائد على العلم قديم غير مؤلف والى مسموع ومنهم من قال انه لما توهم
زائد محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم
قال انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا ينكرون
في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام الى ان
معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات
فانه المجازي كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفا

كما ورد في حق عيسى على نبينا وعليه السلام وكلمته القاها الى مريم و
قال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين صلوات
الله عليه انا كلام الله الناطق وكما قيل من ان بسائط الموجودات
حروف ومركباتها كلمات فان قلت يمكن اثبات اللغة بالقياس كما
هو المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني
فان كلا منهما الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع
كما في الاخبار او مشعرا للطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكا
وذلك الاشعار انما يوجبان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك
يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي
ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة
فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب والصدق
والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه
انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر القيام مثلا او بالعربي
او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات وهذا
هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة
الموضوعة قلت على كل من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام
بانه صفة لذاته الحق وتقديم الانباء وليه الى العلم الاجمالي كما اختاره

الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال انه هو العلم الى العلم مع
ضميمة اقتضاء الذات لالقائه الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة
المشار اليها بقوله ومنهم من قال انه امر زايد على العلم قديم غير مولف
ولا مسموع واما من قال انه حقيقة قديمة لكن ليس بمسموع وزايد على العلم
فلا يصح الا على مذهب من رجع الى العلم التفصيلي القديم وكان معنى
زيادته على العلم ان تضمنه قصد الالقاء الى المخاطبين وقوله ومنهم
من قال انه مولف مسموع اشارة الى ما اختاره المصنف من مذهب المعتزلة
وقوله والذين يقولون انه اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يحكمون
في تحقيق قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم وقوله
فيكون الكلام النفسي عندهم امرا شاملا الخ واعترض عليه انه كيف
يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة
بنا متحدة الحقيقة حتى يصح ان يقال تلك الاصوات قائمة به تعالى
من غير ترتيب وتعاقب مترتبة لقصور الالة ثم قال ذلك المعترض
فلنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم
عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي
مترتبة لنا في الخيال بعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة
الكلام القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات ولن

كلامه تعالى هي الكلمات التي هي مبادي التقرير لعلمه بذاته في العلم القديم بغير واسطة
ولهذا الكلام خطاب متوجه الى المخاطب بتقدير وامتيازه عن العلم فان
كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا
وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه
ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف
ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف والاصوات
والمعاني معا ولا ما هو المشهور من الاشعري ان من كلامه تعالى انما هو
المعنى المقابل للفظ بل تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه
تعالى واحدا محيطا بجميع الممكنات من جميع الوجوه كان كلامه تعالى ايضا
واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف واللغات المختلفة
والاخبارات والانشاءات انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان
صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له
تعالى ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح لقيام الامر الشامل للفظ والمعنى
بذاته تعالى وما اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب
اليه بعض الحكماء بل اراد به اندراجه في علمه القديم ليتناول المذهبين
في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان
كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيهما علمت

انتهاء اجمالا الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي
بالكلام مع ضميمة توجيه المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وبلغ
العلامة النيشابوري في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانما
يقوم بجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة بل لعل ذلك
في الشاهد فقط فالكلام القديم كما له تعالى قدرة نطق وسمع وبصر ولا آلة
ولا جارحة كما انه تعالى يدرك ويعلم من غير قوى وحس وعضو ومن لم يعتقد ذلك
كما ينبغي لم يهتد الى ذلك كما ينبغي فلا يلومن الا نفسه فان كلامه كلام
وكتابه صواب وقوله فصل وحكمه عدل انما يصح على قول من قال
ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهني والوجود
العيني فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف قائمة بالجسم والقيم
قوله فالكلام القديم آه انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على المعنى
المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار اتحاده
في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمعترض
المذكور والعالم النيشابوري ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة
عن كتبه على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء
على الوجه الذي عليه في الوجود بمنزلة نفس الاشياء وكتبه على نحو
الوجود واحد وتحقيق يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل

يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المص حيث قال في
شرح رسالة العلم في بيان المسئلة الثانية عشر وهي انه تعالى يصح وصفه
بانه متكلم ازلا ام لا القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته ووقوعه و
القائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اراد بالتكلم معناه
في السكوت والاقتصار على القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون
الكلام والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه
تعالى بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اريد به كون الشيء الكلام متعلق
بيد القدرة القاطعة بحيث الشيء كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به في
الازل كما قال المص فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه تعالى في
الازل وان كان كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به قدرة
القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة لا القاء لم يكن
اتصافه تعالى به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام
لا يستلزمه والحق ان التكلم الكمالي هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم
بالكلام فتحقيق كلام الاشعري ان الكلام القديم الازلي الذي هو
ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي
بناء على انه حقيقة في اطلاق لفظ الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي
بناء على انه حقيقة فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما

بجمع اللفظ والمعنى نحو ما مر فيجب ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه
بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبهذا يظهر صحة التحقيقات
الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها
الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي الذي حقيقته بمنزلة حقيقة
كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك التاويل بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج
اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة
كمالية ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تع بل هو قران
مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تع انا انزلناه قرانا عربيا فان
تينك الايتين يدلان على ان القران الذي هو كلام الله تع انزل
من العلم الى العين فالمندرج في العلم الاجمالي القديم هو القران
الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة
التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما هي في العبارة
ان قلت لا شئ من هذين الباعثين بوثيق عند المعتزلة والمص كما لا يخفى
ولما لم يكن انقطاع الكلام في المبحث المتعلق بالكلام في علم الكلام اقتصر
بما هو من نتيج هذا الكلام في هذا المرام فان علمه عند الملك العلام
قائما بذات الله تع وهو مكتوب ايضا قد عرفت ان المراد من ذلك القيام
الاندراج في علم الله تع المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يقال ان

المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية قائمة بذاته تع كما ذهب اليه
بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تع بدون تاثر ذاته تع
منه واستكماله تع بها قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته
تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري لم
يقل بالتغاير في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قائل به ومن هذا
القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به والظ ان يكون
الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل هذا مناف لقول الاشعري
من ان الكلام النفسي امر واحد يتكثر بكثرة متعلقاته كما هو المشهور قلت
قد مر غير مرة من ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او
في العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على
الاندراج في العلم الاجمالي والجواب بنحو ما ذكرناه اقول جواب
صاحب المواقف اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان
الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان
كلا من معنى الكلام الذي التزمها المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي
وقديم باعتبار اندراجه في علم الواجب تع القديم فلا وجه للعدول
عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره ومن انكر
كلاميه ما بين دفتي المصحف مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة

كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكفر
من يكره مطلقا وان لم يحكم بكفره مع التأويل الذي ذكره الشارح ولعله
اشار بذلك بقوله الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته اعني انه اشار بهذا
القول الى انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق
لما مر الاشارة اليه قوله بل هو دال على ما هو صفة حقيقة ثم عرفت انما فيه
فذلك الامر خارج عن طور العقل اه اقول ذلك انما يكون خارجا
عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود العقلي
او العلمي او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل ان
كلام الله تم معنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو
غير زائد على ذاته تعالى وكونه تم باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر
والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب
القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه تم وبين المجرد القدسي وهو القاء
الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى العلم الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء
الواجب تعالى ما يحكم ويوجد بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبه
فيه ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب
الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي
هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس

الانسانية في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ
الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم الملك واذا
كل تكلم كلام لا بمعنى ما به التكلم وقوله هو ان الكذب في كلامه الخ
وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى
ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عندهم
ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني وهو سبحانه تم لا يفعل
القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل
من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا
يخرج عن كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح
انه لا يجوز ان يفعله ليوافق المدعى مرجع الصدق والكذب انما
هو المعنى اه اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها
ايجاده بدون قصد القاء المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء
المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه
وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي
كذب الكلام النفسي الذي هو الصفة القايمة بالذات الا في الصورة
الثالثة لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق
الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا

خلاصة مقصود السيد المحقق   ولما كان الكلام النفسي عندهم
مدلول الكلام اللفظي اقول قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي
المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي ولا امرا واحدا بل
انما يكون الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الاجمالي بالكلام وبمدلوله
ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الافعال
النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب
الملفى نقص في الادراك لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام
الكاذب وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك
لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا الخ لا يخفى عليك ما فيه
من المنع الظاهر   لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول اقول
لا خفاء عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب المنع ولا
يندفع عنهما الا بما ذكرناه وتفصيل اجرائه في هذا الوجه ان يقال
كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام
اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون قديما لما ذكر في
الدليل قوله فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظي الخ اقول تجويز
حدوث كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب
كذب الكلام النفسي على ما زعمه المص مستلزم لتجويز حدوث كذب

الكلام النفسي في قولها كما مر في الدليل فالحق في دفعه هذا الجواب بما
مر ذكره   فلو جعل البقاء عبارة عن معنى هو المقارنة اقول كل من السرمدية و
البقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته فظاهر انه
ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية الى كونه القائل يجب ينتزع
عنه زيادة على الذات ليست الا في التعقل لا في الخارج واما زيادته
على الوجود فبالاعتبار لاشتماله على معنى زايد على الوجود بناء على
ان معناه الموجودية على نعت الاستمرار فان اراد المص بقوله ونفي
الزايد نفي الزيادة على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج اي
ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق فلا بانضمام امر اليه في
الخارج وان اراد به نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان مراده به
نفي الزيادة في الذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلايم
جعل قوله نفي الزايد معطوفا على قوله سرمدية   وليس البقاء عبارة
عن الوجود بل زايد عليه الخ لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود
بناء على انه عبارة عن استمراره   وينقض بالحدوث ولقائل ان
يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم   وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زايدة
لا خفاء عليك ان الزيادة في الزيادة المنفية الزيادة على الذات

مطلقا ای فی کل من ظرفی الذهن والخارج اتجه علیه ان الدلایل المذکورة
لا تدل علیه بل انما یدل علی عدم زیادته فی الخارج وان الدلیل الاول
لا یکون موافقا لما ذکره المص من ان وجوب الوجود یدل علی نفی الزیادة
علی الذات فوجب حمل الکلام علی ان المراد نفی الزیادة فی الخارج والتزام
ان ذکر الدلیل الاول انما یکون علی سبیل التبعیة لا علی قصد شرح
الکتاب کالدلیل الرابع ولا یخفی علیک ایضا ان کلام المص لیس الا فی عدم
الزیادة السرمدیة التی هی اخص من البقاء وکلام الش فیما نقله وذکر
دلایله انما هو فی عدم زیادة البقاء الذی هو اعم من السرمدیة فلا
یکون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان الدلایل الدالة علی
عدم زیادة البقاء هی بعینها دالة علی عدم زیادة السرمدیة اجراها
فی عدم زیادة البقاء موافقا للقوم لیعلم منه جریانها فی عدم زیادة
السرمدیة کما هو مراد المص انما اختار المص السرمدیة فی التعرض لانه
اثباتها واثبات عدم زیادتها مستلزمان لاثبات البقاء وعدم زیادته
قوله احدها ان المنقول منه استمرار الوجود اه هذا الدلیل ان تم
یدل الا علی عدم الزیادة علی الوجود لا علی الذات کما هو مذهب المص
لانه لما کان الوجود عین الذات الواجب الوجود تعم ولم یکن السرمدیة
والبقاء زایدین علی الوجود لم یکونا زایدین علی الذات لانا نقول

البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعی الذی هو مغایر للذات فما عناه
الدلیل الاول الذی ذکره الش یکون کل منهما عبارة عن الوجود
الانتزاعی المستمر فلم یکونا زایدین علی الوجود الانتزاعی الذی هو
زاید علی الذات فی العقل نعم لو کان المراد بعدم الزیادة عدم الزیادة فی الخارج
لتم ذلک الدلیل والشریک یعنی وجوب الوجود الذی هو
تاکد الوجود وحقیقته الوجود الصرف التی تقدم الاشارة الی وحدتها
التی بدیهیة حدسیة یدل علی نفی الشریک فی الوجوب ای لا یمکن
تعدد الواجب بالذات لان حقیقته محض الوجود من حیث هو موجود
بل حقیقته محض الوجود اذ لا فرق بینهما باعتبار المراد اما ان یقتضی
التعدد واما ان یقتضی الوحدة فعلی الاول یلزم تحقق الکثیر بلا
واحد وهو باطل فتعین الثانی ض ان لا اقتضاء احدهما یقتضی الاحتیاج
الی الممکن الذی لا اقتضاء له اصلا وایضا لا خفاء فی ان ذلک الاحتیاج
یعود الی اقتضاء حقیقة محض الوجود ای اقتضاء وجوب الوجود
ولما کان حقیقة وجوب الوجود یقتضی الوحدة لم یکن مشترکا وهو
المط وایضا اما ان یکون حقیقة وجوب الوجود مقتضیا لان یکون
عین ذات الموجود المتعین او یکون شرطا للتحقق فیه وعلی التقدیرین
لا یتحقق بدون ذلک المتعین وان کان لغیره مدخل فی تحققه فیه

وذلك لان الغير ممكن لا محالة وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فهو
هذا القسم ايضاً الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود فحقيقته
يقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضاً حقيقة وجوب الوجود الذي
هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته ومحوضته موجوداً ولا
يتصور في محوضة المعنى الواحد التعدد لسارى مراتب الاعداد
فوق الواحد فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له في محوضته
المعنى الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا
شريك ونظير وايضاً صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم
كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر
من حيث هو موجود وهو المط اذ لا نعني بوحدة الواجب الوجود
الا كونه موجوداً بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب
الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة
وايضاً حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد
والا لكان لغيره مدخل في ذلك الاقتضاء وغير محض الوجود
يحتاج في التحقق الى الوجود فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة
الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة
الافراد كان باعتبار ذاته واحداً لا شريك له وهو المط وبالجملة

جميع البراهين اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاده ووحدة حقيقة
الوجود اي الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره يتحقق الموجودات وهو
الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا
اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون
الموجودات متحققة هو شمس عالم العقول والنفوس بل نور السموات
والارض وهو غاية الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك
وكذلك وحدته بحسب الحقيقة ظ عند كل من له وجدان صحيح وقد
مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة اليهودي
الذي بلغنا انها صار افتخار الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة
في الكتب فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد
الواجب والا فالتعيين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية
الواجبية او معللاً بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللاً بامر منفصل
فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل
لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم
يتعين لم يوجد اقول المراد بالماهية الواجبية حقيقة محض الوجود
فان الوجود هو الكلي الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي
ليس زائداً على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج وايضاً قد

بالتنبيهات على ان الوجود الانتزاعي فهل واحد والغرض منها التنبيه على
ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود
الحقيقي الذي هو امر واحد هو عين حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام
الاربعة المذكورة التي رابعها محال بالبديهة والاقسام الباقية
مستلزمة للمطلوب فاندفع ما اورده الشارح تابعا لافخار الشياطين بقوله
هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان قوله الماهية الواجبة
اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه
ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان
اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد
واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا تعدد وكذا قوله وان كان
معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به
المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا تعدد انتهى
اقول ذلك الاندفاع لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة
الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الممكن
بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يتحدس بوحدته بملاحظة
الموجودات وما يوجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي

فعلى هذا نقول مراد المستدل بالدليل من قوله الماهية الواجبة الوجود
الحقيقي الذي قد مر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة
الواجب وهو لا يخرج عن الاقسام الاربعة التي رابعها باطل بالبديهة
والثلثة الباقية مستلزمة للمطلوب واما ما قال الشارح بعد ما ذكره من قوله
لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون
شقا خامسا يختاره في الجواب فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب
في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم
خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب
المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما يتصور
القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي
مغاير للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان
لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين
وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو
ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث يتعين
بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان كان الوجوب
بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المع

بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم
خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف
فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين لامر منفصل لم يكن الواجب
واجبا بالذات لاستحالة احتياجه فى الوجوب والتعين بل فى
احدهما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل انه على تقدير
تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذى هو الوجود الحقيقى
المتاكد الذى يكون الواجب به موجودا والتعين الذى يتشخص به
الواجب الواحد لزوم اولا وعلى الثانى جاز انفكاك كل من الوجود
المتاكد والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهذا
مستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة
بعضها مستلزم للمط وبعضها مح فاندفع عنه ما اورده الش بقوله
اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المع
بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المع بالوجود والوجوب
انما هو على تقدير كون المع موجودا خارجيا والمع هنا ليس كذلك
لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف غير
الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود
انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو

الوجود الحقيقى المتاكد الذى يتحقق الواجب باعتباره ولا شبهة فى
تحققه فى الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع
الاول وكذا المنع الثانى لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود
الذات اذ بدون الوجود الحقيقى يتحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب
الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا
يندفع عن الدليل ما ذكره الش بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعين نختار
ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز
الوجوب بدون التعين قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يكن هنا تعين
آخر وان اراد بالتعين احد التعين لا على التعيين فقوله وان كان
التعين بالوجوب اوكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب مم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا نعم لكن لزوم
احد التعينين لا على التعيين لا ينافى التعدد انتهى اقول ذلك لا اعتماد عليه
لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين
ولا خفاء فى انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك
كل منهما عن الاخر فجاز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفى فى اتمام
الدليل ولعل اللزوم شبه بالتلازم عند الش ولا حاجة الى اعتبار

التلازم في تمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على
الدليل المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب
بدون التعين المعين بالدليل المذكور وعقوله لان كل موجود متعين
بل يمكن اثبات محالية ذلك الجواز بان يقال لما جاز تحقق الوجوب دون
التعين المعين فلا بد من علة لمقارنته له فاما ان يكون تلك العلة هي
ذلك التعين المعين فلزم المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة
امرا منفصلا لزم امكان الواجب فعلى هذا التقدير يمكن اعتبار كل
من اللزوم والتلازم في تمام ذلك الدليل ولا اخفاء في توجه نظر
الايراد الذي اورده المص على الدليل الاول على هذا الدليل ويدفعه
ما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود المنزه عن المهية
وان اتحاد حقيقته محض الوجود بديهي حدسي قد مر التنبيه عليه
في مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفا وهو ان وجوب
الوجود ان كان صفة لشيء وموجودا له فاما ان يكون تعين وجوب
الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره
واما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر منفصل غيره
وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال فيه بعبارة اخرى نقول ان كون
الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما

هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه ولا يكون غيره واجبا و
ان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود
لما هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته من حيث هو واجب الوجود او
لعلة وسبب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب الوجود فيكون كل ما
هو واجب الوجود هذا المعنى بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود
وان كان بسبب وموجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود
فلكون واجب الوجود هذا بعينه سبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد
فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في
براهين التوحيد بقوله فنقول ان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون
على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك مهية ما يكون تلك المهية
واجب الوجود فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى
وجوب الوجود مثل ان كانت تلك المهية انه انسان فيكون انه انسان
غير واجب الوجود فلا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هنالك
حقيقة او لا يكون ومح ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدا كل
حقيقة بل هو اكد الحقيقة ويصححها وان كانت له حقيقة وهي
غير تلك المهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزم ان يتعلق
بتلك المهية ولا يجب بدونها فيكون الواجب الوجود من حيث هو

واجب الوجود ليتبين ان واجب الوجود لان له سببا به يجب هف فان الوجود
المطلق الذي للذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات
متحققا من حيث هو واجب الوجود لنفسه من دون كون تلك المهية
عارضة لواجب الوجود المحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب
الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته متحقق واجب الوجود وان لم يكن
تلك المهية فاذن ليست تلك المهية مهية للشيء المشار اليه بالعقل
انه واجب الوجود بل مهية لشيء آخر لا حق له وقد فرضت مهية لذلك
الشيء هف فلا مهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي
الانية معناه ان الانية والوجود لو صارا للمهية فلا يخلو اما
ان يلزم لذاتها او لشيء اخر وح ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع
الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا محال
فنقول ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك بانك قد علمت
ان الانية والوجود لا يقوم من المهية التي هي خارجة عن الانية مقام
الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا يخلو اما ان يلزم المهية لانها تلك
المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم
اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية يتبع
المهية ويلزمها بنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا

فيكون متبوعه موجودا بالذات قبله فيكون المهية موجودة بذاتها قبل
وجودها هف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذي مهية فهو
معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها مهيات وتلك المهيات هي التي
بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج فالاول لا مهية
له وذوات المهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط
سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها مهيات
فانها ممكنة توجد به ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة
ما محصله ان الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به وهو ذاته
ومعناه اما مقصورا عليه لذاته ذلك المعنى او لعلة فان كانت
حقيقة الواجب الوجود لاجل نفسها هي هذا المعنى استحال ان
يكون تلك الحقيقة ليست هذا المعين فلا يمكن ان يوجد لغيره
وان كان تحقق هذه الحقيقة لهذا المعنى لا عن ذاتها بل عن غيرها
فيكون وجود الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود
هف فان حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون المهية
المجردة اثنين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى او بسبب
الحامل للمعنى او بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان
وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان

بشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معين
ولا يتعلق بسبب خارج او بحالة خارجة فيما ذا يخالف مثله فاذن لا
يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان
الفصول وما يجري مجريها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنس من حيث
معناه بل انما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس
شرطا لتعلق الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون
موجودا معينا واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان
الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل
ما هو كالفصل في مهية ما هو كالجنس والحال ما يمنع به اختلاف غير
فصل في جميع هذا اظهر فتبين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه
فالاول لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا
يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم قال
اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل او بالعرض والفصل والعرض
لا يفيدان مهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس اما الفصل
والعرض لا يفيد مهية النوع بل يفيد قوام وجودها وحيث مهية
الجنس اما لنوع الوجود وفرض دخول فصل وعرض عليه لزم ان يكون
الفصل يفيد مهية الجنس والعرض الذي يفيد مهية النوع فللوجود

الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او مهية نوعية وعرض مشخص
والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون
ما لا علة له معلولا فتبين من هذا ان الوجود الذي لا سبب له والوجود
الذي مهيته انيته لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شريك للواجب
الوجود بالذات وقال في الالهيات انه واجب الوجود بذاته لا يجوز ان
يكون فيه كثرة والتوحيد تام على وجه محض ومن لواحقه ان كان الواجب
الوجود يقتضي لذاته ولانه واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون
شيئا لم يصح ان يكون غيرا فلا يكون واجب الوجود بذاته الا اذا كان
بسبب طاصا او كان واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لغيره لك
الحمد يا مبدا ويا منتهى ربنا اغفر لنا ولوالدينا وللمؤمنين يوم
يقوم الحساب

حاشیه میرزا

۱۳۲۹

بسم الله الرحمن الرحيم

المص ان المقصد الثالث في اثبات الصانع   انما عنونه به
دون اثبات الواجب كما هو الشايع لان البرهان انما يقام على وجوده نعم
من حيث هو مبدا وعلة لسلسلة المصنوعات وبالجملة وجوده الرابطي
لا الحقيقي فان قيل فالحال وجوده الحقيقي امر مما يمكن ان يقام عليه
البرهان ام لا قلنا وجوده الحقيقي نفس ذاته ثم فلا يتعلق بكنهه العلم
التصوري فلا يمكن التصديق بثبوت كنه ذلك الوجود للذات ولو
كان تعقل الذات بكنهها ممكنا لما احتيج الى البرهان على ثبوت الوجود
له لكون ثبوت الشيء لنفسه ضروريا نعم التصديق بثبوت وجود ذلك
الوجود للوجه المتصور من الذات ممكن ومحتاج الى النظر ولا يبعد
ان يدعى انه عين اثبات الوجود الرابطي له اذ لا شك ان كونه مبدا
لاثاره التي هي سلسلة المصنوعات فرع عرضي لوجوده الحقيقي و

اثباته انما هو للوجه المتصور من الذات   المتن وصفاته عطف
على الصانع اي وفي اثبات صفاته والمراد بها ما هو اعم من الصفات
الوجودية كالعلم والقدرة والارادة والعدمية كاللاجسمية واللاجوهرية
بناء على ان القضايا المعقودة في الصفات السلبية وان كانت
سوالب بسيطة لكن لكون موضوعها موجودة تلزمها موجبات معدولة
المحمول وذلك القدر كاف في صحة ما نحن بصدده واما ما ذكره
بعض الفضلاء من انه عطف على اثبات الصانع اي وفي بيان صفاته
نفيا او اثباتا ففيه بعد لاحتياجه الى ارتكاب حذف من غير ضرورة
المتن واثاره المراد بها نفس الافعال لا المفعولات كما سيظهر
عن قريب اي وفي اثبات كيفية صدور افعاله عنه كاثبات ان
العدل واللطف عليه واجب وان القبيح عليه ممتنع ذكر في الحواشي
الفخرية ان المراد بها الاثار من حيث انها اثار والمقيد بعدم الواسطة
فلا يرد ان المقصد الثاني بل الاول ايضا في اثاره وقد اعترض عليه بعض
الفضلاء بعدما فسر الاثار بما فسرنا به بانه لا حاجة الى تقييدها
بالحيثية او بعدم الواسطة مع ان الثاني لا يفيد على مذهب المليين
والمحققين من الحكماء واقول مراده بالواسطة ليس ما هو المتعارف
بين الحكماء من وجود معلول اول صادر عن الواجب يكون علة قريبة

لما دونه حتى يرد ما أورده مبني على أن مرادهم بها نفس الفعل وبنفي الواسطة
المعلولات وثبوت الواسطة بهذا المعنى لا ينافي ما ذهب إليه المليون
والمحققون من الحكماء من أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله إذ لا شك في كون
الفعل واسطة بين الفاعل والمنفعل وبما ذكرنا ظهر أن محصل ما
ذكره هذا الفاضل من أن المراد بالأثر نفس الفعل لا المعلول لا مجال
لتوهم أن التخصيص ليس على ما ينبغي يرجع إلى ما في الحواشي القديمة
ويحتمله من التقييد بعدم الواسطة المنهج الثاني اعتبر فيه
حدوث الخلق هذا مسلك طائفة من المتكلمين وهم الذين زعموا
أن علة الاحتياج إلى المؤثر هو الحدوث وتقرير طريقتهم أنه
لا نشك في وجود حادث كالحوادث اليومية وهو لكونه حادثا
يحتاج إلى مؤثر فإن كان قديما فذاك وإلا فيجب الانتهاء إلى القديم
دفعا للدور والتسلسل والقديم غير محتاج إلى المؤثر لانتفاء
علة الاحتياج أعني الحدوث فيه فيكون واجبا لذاته إذ لا نعني
بالواجب إلا ما لا يحتاج إلى مؤثر أو إمكانه بشرط الحدوث
إشارة إلى مسلك جمع آخر من المتكلمين وهم الذاهبون إلى أن علة
الاحتياج هو الإمكان بشرط الحدوث وتقرير طريقتهم أنه
أنا لا نشك في وجود ممكن حادث كزيد مثلا فهو محتاج إلى مؤثر

ولا بد من الانتهاء إلى القديم الواجب الوجود دفعا للدور والتسلسل لا يقال
لم لا يجوز الانتهاء إلى ممكن قديم فلا يثبت الواجب لأنا نقول يكون
ذلك الممكن لكونه قديما غير محتاج إلى المؤثر لانتفاء علة الاحتياج
وهو الإمكان بشرط الحدوث فيه فيلزم كونه واجبا ممكنا معا هف
فالحاصل أن المتكلمين جزموا بكون الإمكان والحدوث متلازمين
وإنما جعلوا علة الاحتياج هو الحدوث أو الإمكان بشرطه دون
الإمكان فقط فلا يجوز تحقق ممكن غير حادث عندهم وبما قررنا
ظهر أن شيئا من الطريقتين لا يحتاج إلى التمسك بحدوث العالم
بأسرها أو بإمكانه وحدوثه معا على ما زعمه بعض الفضلاء إذ
مع كونه مستدركا يفضي إلى الدور لأن الدلائل العقلية على الحدوث
مدخولة وعمدة ما يتمسكون به في إثبات هذا المطلب هو الحديث
المشهور وإجماع المليين وصحتهما يتوقف على ثبوت الرسول المتوقف
على ثبوت المرسل لا يقال إنك حينئذ عرفت بأن الإمكان والحدوث
عند المتكلمين متلازمان فلا يكون ممكن قديما على زعمهم فيفيد الحدوث
أيضا حدوث العالم بأسرها في الدليل إذ ما ذكرتم من التلازم في قوة
أن يقال إن جميع الممكنات الذي هو المسمى بالعالم حادث فيرد
عليكم ما أوردتم عليه من الدور ويظهر أن لا غنية عن التمسك

بالحدوث فلا استدراك لانا نقول فرق ما بين كون الدليل مستلزما
لشيء ومؤديا اليه من غير ابتنائه عليه واحتياجه اليه كما في
تقريرنا وبين جعل ذلك الشيء مقدمة للدليل وموقوفا عليه له
كما في تقريرهنا التحرير وظاهر ان لزوم الدور انما هو على الثاني لا
على الاول وايضا اخذ مثل ذلك الشيء في الدليل بجعله مقدمة له
يكون استدراكا وان كان ذلك فيما قررناه بعض ارباب فعليك
بالرجوع الى الحاشية الجليلة الجلالية على الامور العامة تحت
ايراد الفاضل العلامة الاستدراك على الدليل الثاني على اشتراك
الوجود فان في كلام المحشي هناك ما يشفي العليل ويروي الغليل
ويكون على صحة ما ذكرناه ادل دليل والله يحق الحق بكلماته وهو
يهدي السبيل وظهر من تضاعيف البحث حال ما ذكره بعض المعاصرين
من ان الطريقة الثانية محتاجة الى التمسك بالحدوث والا
لجاز الانتهاء الى قديم ممكن على ان وجه اختصاص الطريقة الثانية
بالاحتياج الى التمسك مما يخفى علينا فتامل فيه او الحركة
كما هو طريقة الطبيعيين قال بعض الفضلاء في توجيهه هم يستدلون
بالنظر في الحركة والمتحرك الذي هو موضوع علمهم بعد ما اثبتوا
ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه ويمتنع

ذهاب سلسلة المحركات لا الى اول على وجود محرك اول غير متغير
لا في صفاته كالمتحرك في المقولات المشهورة ولا في ذاته كالممكن
المنتقل من الليسية الذاتية الى الايسية انتهى واقول فيه ما فيه
اما اولا فلابتنائه على مقدمات لا يتم بيانها واما ثانيا فلان الانتقال
من شيء الى شيء يقتضي ذاتا باقية مع المنتقل منه والمنتقل اليه فلو
كان الممكن منتقلا من الليسية الى الايسية لزم كونه موجودا قبل وجوده
لا يقال ذلك الانتقال انما هو من العدم الخارجي الى الوجود الخارجي
ولا محذور في كون الشيء موجودا مطلقا قبل كونه موجودا خارجيا
لانا نقول الموجود المطلق ايضا ليس للممكن من ذاته فكما انه منتقل من
الليسية الخارجية الى الايسية الخارجية فكذلك يكون منتقلا
من الليسية المطلقة الى الايسية المطلقة ويعود المحذور اللهم
الا ان يراد بالانتقال لا ما يفهم من ظاهره بل معناه المجازي وهو وجود
الممكن بعد عدمه وح يكون المراد بالمخرج من العدم الى الوجود الذي
عبر عنه في الدليل بالمحرك هو الموجد فيرجع طريقتهم الى طريقة
الالهيين مع اشتماله على استدراك ثم كون منهج الالهيين اشرف
واحصر واوثق من سائر المناهج مستغني عن البيان فنقول انما اشرفيته فلان
الاستدلال من الوجود الذي هو خير محض اشرف من الاستدلال

من الامكان والحدوث والحركة التي في كل منها شائبة من العدم الذي
هو شر محض اما في الامكان فلكونه عبارة عن سلب الضرورة واما في
الحدوث فلكونه عبارة عن الوجود بعد العدم واما في الحركة فلكونها
خروجا من القوة الى الفعل واما اخصريته فلانه لا يحتاج الا الى
ملاحظة نفس الوجود بخلاف المناهج الاخرى فانها بعد اخذ الوجود
يحتاج الى شيء آخر كالحدوث اما وحده او مع الامكان في منهج المتكلمين
وكالحركة في منهج الطبيعيين لا يقال منهج الصديقين ايضا ماخوذ فيه
الامكان فلا يكون اخصر من المنهج الاول للمتكلمين ولا من منهج
الطبيعيين لانا نقول اخذ الامكان فيه على سبيل الترديد والاحتمال
دون الجزم وفي غيره يعتبر كون الشيء ممكنا او حادثا او متحركا ثم ينتقل
منه الى وجود الواجب فتامل فيه واما اوثقيته فلانه بحسب الظاهر
استدلال من الموجود المطلق الذي ليس معلولا للواجب بخلاف المناهج
الاخرى لاخذ الامكان والحدوث والحركة التي كل منها معلول
له فيها فيكون سائر المناهج شبيها بالان صورة وان كان لما في الواقع
بخلاف هذا المنهج فانه لا يشبه الان ايضا ثم اعلم ان الشيخ في آخر النمط
الرابع من الاشارات قال تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول و
وحدانيته وبراءته عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج

الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق
واشرف ثم جعل قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق بازاء الطرق التي يستدل فيها من الخلق على الحق
كطريقة المتكلمين والطبيعيين وقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد بازاء طريقة الالهيين وسميها بمنهج الصديقين وقال المص ره
في شرحه لبيان ان هذا الطريق اوثق واشرف ان اولى البراهين باعطاء
اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول فقط كلامه يدل على كون
منهج الالهيين برهانا لميا دون المناهج الاخر والمتأخرون يثبتون
عند توجيه كلام المص في جعل هذا المنهج لميا بان كون العالم ممكنا
ومصنوعا علة لكون الواجب علة وصانعا اي علة لهذا الوجود كذا
فيكون البرهان استدلالا من العلة على المعلول فيكون لميا ولما
ورد عليهم انه يلزم ان لا يكون صانعيته للعالم باعتبار ذاته بل يكون
معلولة لغيره اجابوا بان صانعيته للعالم لها ملاحظتان احديهما
اخذها بحيث يكون وصفا للواجب ومعناها ح كون الواجب صانعا
وهذا ليس معلولا لغيره وثانيهما اخذها بحيث يكون صفة للعالم
ومعناه كون العالم بحيث يكون له صانع فللعالم صفتان المصنوعية
وكونه ذا صانع والاول علة للثاني والنتيجة كون العالم ذا صانع

واجب الوجود لكن عند هذه يحصل للذهن العلم بكون الواجب صانعا من غير كسب بل بعجابة الالم وفيه نظر لان مثل هذا التوجيه سائر في سائر المناهج فيلزم كونه ايضا لميا ولا اختصاص له بطريقة الصديقين ثم اعلم ان هذا التوجيه ماخوذ من كلام الشيخ في الشفا حيث عقد في البرهان فصلا لبيان ان اليقين بذى السبب لا يحصل الا من سببه ثم اورد على نفسه اعتراضا وهو انه لا شك في انا اذا راينا صنعة تحصل لنا العلم الضروري بوجود صانعه فههنا حصل اليقين بذي السبب لا من سببه واجاب عنه بانا اذا قلنا كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو محمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزء من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن التيقن الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط غنى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذا المؤلف شيء آخر فان ذا المؤلف بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فيمتنع ان يكون محمولا على المؤلف انتهى كلامه

الشيخ وحاصله على ما صرح به الشيخ العلامة في الابحاث الغائبة هو ان مثل هذه البراهين التي يستدل فيها من وجود المعلول على وجود علة ما براهين لمية والاستدلال من العلة على المعلول فان قلت قد اشتهر في السنة القوم ان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل انما يدل على وجود علة ما وظهر من كلام الشيخ ان الاستدلال من وجود المعلول على وجود علة ما هو الاستدلال من وجود العلة على وجود المعلول فاين يتحقق الاستدلال من وجود المعلول على وجود العلة برهان اني قلنا للاستدلال من المعلول على العلة صورة اخرى وهي ان يستدل من عدم المعلول على عدم العلة فان عدم المعلول معلول لعدم العلة وايضا قولهم وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة ثم فانا نستدل من وجود صوت مخصوص على وجود صاحبه وكذا من وجود الكتابة وغيرها من الآثار التي علم اختصاصها بصاحبها على وجود صاحبها فان قلت هب ان الدليل الاني يتحقق في مثل هذه الصور لكن يرد ان الاني استدلال من المعلول على العلة وقد صرح الشيخ بان اليقين لا يحصل الا من جهة العلة ولا شك في ان كون النتيجة يقينية معتبرة في البرهان فلا يكون الدليل الاني برهانا قلت ما صرح به الشيخ هو ان اليقين بذي السبب لا يحصل

الامر سببه ويجوز ان يكون ثبوت الاكبر للاصغر في بعض المواد
مما لا سبب له ولا يكون بينا بنفسه فيعتقد عليه برهان انى من
سبب الحكم على ان الشيخ قد صرح في الشفا بان المراد باليقين في
قوله اليقين لا يحصل الا من السبب اليقين الدائم الكلي والمعتبر في
البرهان هو كون النتيجة يقينية في الجملة وان لم يكن يقينا دائما
لا يزول واذا احطت خبرا بما ذكرنا وقفت على ما في كلام بعض الفضلاء
من الخبط حيث اعترض على التوجيه المذكور بقوله واقول لا اختصاص
لذلك بطريقة الصديقين بل هذه التمحلات تجري في جميع الدلايل
الانية والشيخ ايضا ذكر هذا في مقام ان الان ايضا انما يفيد اليقين
بهذه الملاحظة اما اولا فلما عرفت من ان البرهان الانى انما يتحقق
في صورة الاستدلال من وجود المعلول على وجود العلة المعينة
وفي صورة الاستدلال من عدم المعلول على عدم العلة ولا شك
ان ما سماه هذا الفاضل تمحلا لا يجري في شيء من الصورتين وانما
يجري في صورة الاستدلال من وجود المعلول على وجود علة ما
وشتان ما بينهما واما ثانيا فلان قوله والشيخ ايضا ذكر هذا
في مقام ان الان آه فرية بلا مرية لان الشيخ انما هو بصدد ان هذه
البراهين براهين لمية واستدلال من العلة على المعلول لا انها

براهين انية تفيد اليقين بهذه الملاحظة كيف وقد عرفت ان الصور
التي يتحقق فيها الان لا يجري فيها هذه الملاحظة اصلا فتدبر
واستقم ثم قال هذا الفاضل في توجيه كون طريقة الالهيين لميا
اقول طبيعة الوجوب لما كانت طبيعة تابعة لطبيعة الوجود
عارضة لها فهي متاخرة بالذات عنها فيكون الموجود بما هو موجود
متقدما بالذات على الواجب بما هو واجب وهذا لا ينافي ما هو المشهور
من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لان المراد منه ان الماهية ما لم يتصف
في مرتبة ادراك العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد
لا ان اتصاف الشيء في الخارج بصفة الوجوب متقدم على تحققه
فيه او في الذهن على ثبوته فيه اذا تمهد ذلك فنقول لا يخفى ان
الاستدلال بالموجود بما هو موجود وان لم فردا خارجيا على الواجب
بما هو واجب وان لم فردا خارجيا برهان لمي بلا تمحل ولا يتوهم انه
على هذا يلزم ان يكون الواجب بما هو واجب معلولا اذ اللازم تقدم
اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب وهو ليس بمستنكر اذ ذاته تعالى من
جهة انه مبدأ الآثار فرد للموجود والوجود ومن جهة انه منشأ لوثاقة
الوجود فرد للواجب والوجوب والاعتبار الاول متقدم بالذات
على الاعتبار الثاني كما يتقدم وجوب الوجود على ساير الصفات

انتهى محصول كلامه واقول فيه نظر اما اولاً فلانا لا نسلم ان الوجوب
ناعت للوجود عارض له بل هو نعت لنسبة الوجود الى المهية عارض
لتلك النسبة لا للوجود لا يقال فيكون متأخراً عن النسبة التى
هى معروضه وهى متأخرة عن الطرفين فيكون الوجوب متأخراً عن
الوجود بمرتبتين لانا نقول كونه متأخراً عن النسبة انما يتم لو كان
ثبوت شئ لشئ فرعاً لثبوت المثبت له وقد تقرر انه ليس فرعاً له
بل هو مستلزم لذلك الثبوت وكذا تأخر النسبة عن الطرفين ليس موقوفاً
على الفرعية بل على امر آخر وهو كون ثبوت شئ لشئ فرعاً لثبوت
الصفة فى ظرف الاتصاف ولا معنى للنسبة الا ثبوت الشئ
للشئ فوجوب تأخرها عن الطرفين عبارة عن الفرعية مع ذلك الامر
الآخر وكلاهما ممنوعان نعم وجود النسبة فى الذهن متأخر عن وجود
الطرفين فيه وبين المعنيين بون بعيد والثانى لا يجدى فى هذا
المقام نفعاً سلمنا ان الوجوب نعت الوجود لكن تأخره عنه ثم
لا ابتنائه على الفرعية فلئن قيل المراد ان ثبوت الوجوب فى نفسه
متأخر عن الوجود لكونه صفة له وذلك لا يتوقف على الفرعية
انما الموقوف عليه كون ثبوته للوجود اعنى ثبوته الرابطى
متأخراً عن الوجود فى نفسها عين ثبوتها لمحالها اعنى اتصاف

المحال بها واما ثانياً فلان ما ذكره فى تحقيق قولهم الشئ ما لم يجب لم
يوجد ودفع المنافاة بينه وبين تأخر الوجوب عن الوجود بقوله
لان المراد منه ان المهية ما لم يتصف فى مرتبة ادراك العقل
آه ان اراد به ان المراد من قولهم الشئ ما لم يجب لم يوجد انه ما لم يلاحظه
العقل واجباً ولم يصفه بصفة الوجوب لا يكون موجوداً الا ان
اتصافه بالوجوب بحسب نفس الامر متقدم على تحققه فى الخارج
فلا خفاء فى بطلانه اذ معلوم بالضرورة ان وجود الشئ لا يتوقف على
ملاحظة العقل وجوبه وجعله وصفاً له وانما يتوقف على اتصافه
بالوجوب فى نفس الامر كما هو الواقع ولذلك تريهم يعدون الوجوب
من الصفات السابقة وان اراد به ان مرادهم بهذا القول ان اتصاف
المهية بالوجوب فى الذهن مقدم على اتصافها بالوجود لا ان اتصافها
بالوجوب فى الخارج مقدم على الاتصاف بالوجود فذلك مسلم بناء
على ما اشتهر من ان ظرف الاتصاف بالوجود والوجوب هو
الذهن لا الخارج لكن ذلك لا يجدى فى دفع المنافاة لان ما فى الخارج
لا يكون الا الوجود فمعنى تقدم الوجود على الوجوب وجب الوجود
فوجد الوجوب وليس للوجود والوجوب وجود فى نفسه سوى اتصاف
المحل بهما وليس للاتصاف بهما ظرف سوى الذهن فاذا كان

الاتصاف الذهني بالوجوب متقدماً على الاتصاف الذهني بالوجود
فلا يبقى ملاكاً لتقدم الوجود على الوجوب ولا يظهر له وجه صحة
واما ثالثاً فلانا لو سلمنا ان طبيعة الموجود بما هو موجود علة
للواجب بما هو واجب نقول ان الاستدلال ههنا ليس من وجود الطبيعة
على وجود الطبيعة بل من وجود فرد ممكن لطبيعة الموجود على وجود
فرد آخر له يكون فرد المفهوم الواجب ايضاً فلو كان الاستدلال انياً
لزم كون الواجب معلولاً وما ذكره من ان اللازم تقدم اعتبار الوجود
على اعتبار الوجوب فانما يمشي لو كان الاستدلال من احد حالي
فرده الواجبي وهو الوجود على حال الآخر وهو الوجوب وليس فليس
كيف ولو كان كذلك لكان وجود الفرد الواجبي بديهياً والمكتسب
بالنظر كونه واجباً لا كونه موجوداً وكون الامكان ماخوذاً في الدليل
على سبيل الترديد والاحتمال لا يقدح في كون الاستدلال
استدلالاً من احد الفردين اعني الفرد الممكن على الفرد اعني الفرد
الواجبي واستبان بما قررنا حال النظير في قوله كما يقع في تقدم
وجوب الوجود على سائر الصفات فتدبر لا يقال الاستدلال انما
هو من صدق طبيعة الموجود على فرد على صدق طبيعة الواجب على
فرد فيستقيم لمية ويندفع المحذور لانا نقول كون طبيعة الموجود

علة لطبيعة الواجب لا يستلزم علية صدق طبيعة الموجود على
شيء لصدق طبيعة الواجب على شيء فيكون التعرض لكون الوجود
نعتاً زائداً متاخراً عن طبيعة الوجود مما لا دخل له في بيان اللمية على
ان فيه ما عرفت من الفساد بل علية احد الصدقين للآخر مما لا طريق
الى بيانه الا بالتمسك بالفرعية وقد سبق الكلام عليه والحاصل ان
كلام هذا الفاضل في هذا المقام مما يقضي منه العجب ويمكن
تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة الفرق بين الوجوه ان في التقرير
الاول جعل مقدم الشرطية الثانية التي هي الشق الثاني من الترديد
نقيض مقدم الشرطية الاولى فان مقدم الشرطية الاولى هو كون
بعض الافراد المعلومة بالبديهة للموجود واجباً ونقيضه ان لا يكون
شيء من ذلك الافراد المعلومة بالبديهة واجباً وهذه مقدم الشرطية
الثانية وعبر عنه بامكان جميع تلك الافراد المعلومة بالبديهة
الذي هو لازم له تعبيراً عن الملزوم باللازم تفنناً في العبارة
لا لغرض كما توهمه بعض المحشين وجعل التالي له الانتهاء الى الواجب
وهو المط وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلاً عليه وفي التقرير
الثاني جعل مقدم الشرطية الثانية ما هو اخص من نقيض مقدم
الشرطية الاولى وهو ان لا يتحقق فرد واجب في الموجودات اصلاً

لا المعلومة بالبديهة بخصوصه وجعل التالي لزوم الدور والتس
اذ على هذا لما لم يتحقق واجب في افراد الموجود اصلا فكل ممكن محتاج
الى مؤثر ممكن فلا ينتهي الى الواجب وفي تقرير الثالث جعل مقدم
الشرطية الثانية ما جعله في التقرير الثاني وجعل التالي الانتهاء
الى الواجب وهو خلاف المفروض في هذا التقرير اذ المفروض عدم
تحقق الواجب في افراد الموجود مطلقا ولا يكون هذا التالي خلافا
للمفروض في التقرير الاول لان المفروض فيه عدم كون شيء من
الافراد المعلومة بالبديهة للوجود واجبا وظاهر انه لا ينافي تحقق واجب
في افراد الموجود المطلق وفي التقرير الرابع جعل في مقدم الشرطية
الثانية ما جعله في التقرير الاول لانه جعل التالي هو المفهوم
المردد بين الامور الثلثة اعني الانتهاء الى الواجب وهو الخلف
لا خلاف المفروض لما عرفت والتعدد والتسلسل المحالين قال بعض المحشين
في توجيه الفرق انه في الاول جعل مقدم الشرطية الثانية التي هي
الشق الثاني من الترديد ما هو لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى
لا عينه وانما جعل كذلك ليظهر صحة تعقب تاليها اعني قوله فله
مؤثر لكون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان عند الحكماء وجعل
استحالة الدور والتسلسل دليلا على ما هو لازم للتالي وفي الوجه الثاني

جعل مقدم الشرطية الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاولى وجعل
لزوم الدور والتسلسل تاليا لها وفي الوجه الثالث ايضا جعل في مقدم
الشرطية الثانية ما جعل فيه في الوجه الثاني لانه جعل تاليها
لزوم الخلف على تقديره وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا
عليه وفي الوجه الرابع جعل ما جعل في الوجه الاول من جعل لازم
النقيض مقدما للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد
الامرين اما الانتهاء الى الواجب او لزوم الدور والتسلسل بخلاف
الوجه الاول فانه جعل فيه اول الامرين لازما للتالي للشرطية
وثاني الامرين دليلا عليه فتفطن جميع ذلك انتهى كلامه ولا يخفى
ما فيه اما اولا فلان ترتب التالي في التقرير الثاني والثالث
يتوقف على ان كل ممكن فله مؤثر موجود فلو كان السبب في جعل
مقدم الشرطية الثانية لازما لنقيض مقدم الشرطية الاولى
لا عينه ظهور صحة تعقب قوله فله مؤثر فما وجه اختصاصه
بالاول والرابع دون الثاني والثالث على ان جعل هذه المقدمة
مع كونه دخيلا في ترتب كل من التوالي على المقدمات في التقريرات
الاربعة تاليا في التقرير الاول والرابع وجعل ما هو تال في
الرابع لازما للتالي مما لم يظهر له وجه ولا وجه اختصاصه

بالاولى والرابع دون الثاني والثالث واما ثانيا فلان مقدم
الشرطية الاولى هو كون بعض الافراد المعلومة بالبديهة الوجود
واجبا كما بنا عليه كلام المحشي العلامة فلو كان مقدم الشرطية
الثانية في التقرير الثاني نقيضا صريحا له لم يصح ترتب تاليه وهو
لزوم الدور او التسلسل عليه لانهما انما يلزمان لو لم يتحقق في افراد
الموجود المطلق واجب اصلا فيكون كل ممكن مفتقرا الى ممكن
من غير انتهاء الى الواجب واما اذا لم يتحقق الواجب في الافراد
المعلوم وجودها بالبديهة فلا يلزمان لجواز تحقق الواجب ح
في الافراد الغير المعلومة والانتهاء اليه واما ثالثا فلان المقدم
في الشرطية الثانية في التقرير الثالث لو كان نقيضا صريحا
لمقدم الشرطية الاولى لم يكن ما هو تاليه اعني الانتهاء الى الواجب
خلاف المفروض لان المفروض ح هو عدم تحقق الواجب في الافراد
المعلوم وجودها بديهة وهو لا ينافي تحقق الواجب في افراد الموجود
في الجملة فتدبر وان كان كلها ممكنا فله مؤثر اي علة للكل
بناء على انه في حكم ممكن واحد كما سيجيء او لكل واحد منها وهنا
اولى ويمكن حمل عبارة المص ايضا على الاخفاء في عدم انطباق
عبارة المص على الثاني كما لا شك في انطباقه على الثالث وما حكم

الاقلة وانطباقه على

به المحشي العلامة من عدم انطباقه على الرابع فالظاهر ان الامر بالعكس اما
انطباقه على الاول فقط واما عدم انطباقه على الرابع فلان العبارة
المنطبقة عليه والا استلزم او الدور او التسلسل فافهم
اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما آه اعترض
عليه بما حاصله انه على تقدير عدم تحقق الواجب يكون تحقق موجود
ما متوقفا على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد يكون متوقفا
على تحقق موجود آخر لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجا
وهكذا فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عنه السيد الداماد
اعلى الله درجته في الجنان بان طبيعة الايجاد لكونها طبيعة تابعة
متاخرة عن طبيعة الوجود لان ثبوت صفة لشيء فرع لثبوت الموصوف
في نفسه وطبيعة الوجود الامكاني يحتاج الى طبيعة الايجاد و
يتاخر عنها فالدور لازم بين الطبيعتين ورد هذا الجواب صدر
المتالهين محمد الشيرازي ره بان الدور في الطبيعة غير مستحيل
لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد متقدمة على
نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد آخر كما في توقف طبيعة الانسان
على طبيعة النطفة وذلك لان مفسدة الدور هو تقدم الشيء على
نفسه او اجتماع النقيضين لرجوعها الى كون الشيء الواحد متقدما

ومتاخرا معا وهو انما يستحيل في الواحد الشخصي لكون الوحدة
المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية دون الطبيعة التي وحدتها
ابهامية نوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتاخرا
معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلا واجاب عنه
بعض المحشين بان ذلك اى كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على
نفسها في ضمن فرد اخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة
يجوز ان يكون في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد اخر ولا يجوز
كونها في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد اخر فان ايجاد الطبيعة
هو جعلها واقعة في متن الاعيان فاذا وقعت هي في نفس الواقع
لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا
يجوز ان يكون وقوعها في نفس الاعيان متقدما على وقوعها في
نفس الاعيان لكن يجوز اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فرد ان يصير
معدة لحصول نفسها في ضمن فرد آخر اذ معنى كونها في ضمن فرد
انها محفوفة بعوارض مشخصة معينة ويجوز ان يكون هي في ضمن
تلك العوارض المشخصة معدة لكونها محفوفة بعوارض مشخصة
اخرى ولا امتناع في ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة يجوز ان
يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون متقدمة

ومتاخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب
الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان
وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية
زمانية ووحدة شخصية دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها
في نفس الدهر متقدمة ومتاخرة انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان
ما قرره يقتضي ان يكون للطبيعة وجود في الدهر مغاير لوجود
الافراد ويكون الطبيعة بحسب ذلك الوجود واحدة بالوحدة
الشخصية الدهرية ويكون التشخصات الزمانية واردة عليها
بوجودها في ضمن الافراد الزمانية وذلك مما لا يستقيم وان كان في
بعض عبارات الشيخ في الشفا ما يشعر بان الطبايع لها وجودات
الهية متقدمة على وجودها في ضمن الافراد كيف ولو كان كذلك
لم يصح حمل تلك الطبايع العامة على الافراد وتحقيق الكلام فيه مما
لا يليق بهذا الموضع واما ثانيا فلان الطبيعة الواقعة في الدهر
التي بعض افرادها معد البعض اذا وقعت في الاعيان في ضمن فرد
وصارت معروضة للتشخص فاذا وجد فرد آخر من تلك الطبيعة فاما
ان يقع الطبيعة في الدهر مرة اخرى ويحصل لها وحدة شخصية
اخرى وتشخص زماني آخر فيلزم ما هرب لاجله من كون الطبيعة

متقدمة على نفسه بالايجاد ولا يكون كذلك بل يصير الطبيعة الواقعة
في الدهر ولا الواحدة بالوحدة الشخصية الدهرية معروضة
للتشخص الثاني ايضا ولا شك ان ما يعرض الماهية في ضمن احد الفردين
كالعلم مثلا قد يكون نقيضا لما يعرضه في ضمن الآخر كعدمه
فيكون الطبيعة باعتبار وقوعها في الدهر معروضة للنقيضين
هف اذ هي عنده بذلك الاعتبار واحد بالوحدة الشخصية المعتبرة
في التناقض على ما اعترف به لا يقال العقل الطبيعة التي هي تتشخص
لا يكون معروضة للتشخص الزماني باعتبار وقوعها في الدهر
وانما هي معروضة لها باعتبار وجودها في الزمان لانا نقول فيكون
للطبيعة وجود شخصي في الدهر معراة عن المواد والتشخصات
الجزئية وما ذلك الا قول بالمثل الافلاطونية وفساده مستغن
عن البيان بالبرهان بل وعن الرجوع الى الوجدان ومع ذلك قد
تعرض الشيخ لابطاله في الهيات الشفا بما لا مزيد عليه فعليك
بالرجوع اليه وقال بعض الفضلاء في توجيه الحجة ودفع الاعتراض
الوارد عليه يشبه ان يكون مراد المحقق انه اذا كانت الموجودات
منحصرة في الممكنات يكون كل واحد منها متأخرا عن رافع جواز نحو
واحد من انحاء عدمها وهو عدم الجميع بالكلية بناء على المقدمة

الآتية وان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه ولم يجب وجوده لم يوجد
وذلك الرافع هو ايجاب ما وايجاد ما من موجد ثم لما كان ذلك
الموجد ايضا واحدا من الموجودات الممكنة كان وجوده متأخرا عن
ايجاده المتأخر عن وجوده اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تأخر
الوجود الواحد الشخصي عن نفسه بواسطة وهو الدور المستحيل
واقول انما يلزم الدور لو كان الرافع لذلك النحو من العدم ايجادا
واحدا يتوقف عليه جميع الممكنات وكل واحد منها وهو غير
مسلم لم لا يجوز ان يكون الرافع له ايجادات غير متناهية ويكون
كل واحد من تلك الايجادات متوقفا على موجود يتوقف وجوده
على رفع هذا النحو من عدمه ويكون الرافع له ايجادات غير متناهية
فوق الايجاد الاول فاللازم هو التسلسل لا الدور اللهم الا ان يقال الرافع
لذلك النحو من العدم ليس امرا خارجا عن سلسلة الممكنات لان
المفروض فقدانه فيكون اما نفس السلسلة او جزءها وايا ما كان فلا
يجوز الرافع بجزئه على معنى ان يكون كل جزء من الرافع موقوفا عليه
لواحد من السلسلة ولا يجوز ان يكون نفس الرافع موقوفا عليه
لكل واحد واحد من الاجزاء على ما صوره المعترض لاستلزامه التقدم
الحج فتعين كون الرافع رافعا بنفسه وهو مستلزم لتقدم الشيء

على نفسه ايضا لزوما ظاهرا ولا يخفى ما فيه من الركاكة اوتقول ان مجموع
ما فوق المعلول الاخير لجواز عدمه الراسى يحتاج الى موجب خارج عن هذا
المجموع اذ نفس هذا المجموع اوجزء منه لا يصلح لرفع هذا النحو من العدم
كما يظهر بالتامل الصادق ولا خارج عنه فى هذا الغرض سوى المعلول
الاخير فيكون موجبا فيلزم تقدم الشئ على نفسه كما لا يخفى اوتقول ان
الموجب لجميع الممكنات الرافع لعدمه الراسى لا بد وان يكون خارجا
عن جميع الممكنات المعلومة وكون ذلك خلاف الفرض لا يضر المستدل
بل هو مقصده اخرى لكنا قطعنا النظر عنه وهذا الموجب الخارج
عن الجميع لا يمكن ان يكون موجبا للاوساط ولا للطرف الاخير
لكون كل منهما موجودا سابقه وامتناع توارد العلل المستقلة
على المعلول الواحد الشخصى فلا محالة يكون موجبا للطرف الاخر
من الجانب المفروض كونه غير متناه فيلزم مع انقطاع ذلك الجانب وهو
خلاف المفروض تقدم الشئ على نفسه وذلك ظ هذا لكن يرد عليه
انه اذا ثبت موجد خارج عن جميع الممكنات ثبت الواجب الثابت
فاى حاجة بعد الى التمسك بالدور وهل هذا الا استدراكا و
انما اشبعنا الكلام فى هذا المقام لانه من مزال الاقدام
ومنها ان ليس للوجود المطلق بما هو موجود مبدا آه تقرير البرهان

ان يقى طبيعة الموجود المطلق بما هو موجود مع قطع النظر عن كل خصوصية
سوى الوجود لا يحتاج تحققه فى الخارج الى مبدا اوجب تحققه
فيه والا لاحتاج جميع الموجودات اليه البتة اذ لو لم يحتج اليه
فرد من الموجود لكانت طبيعة الموجود متحققة فى ذلك الفرد من
غير احتياج الى ذلك المبدا فلم يكن ما فرضناه مبدا للطبيعة مبدا
لها فيلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة كون المبدا من جملة الموجودات
فاذا ثبت ذلك ثبت ان طبيعة الموجود له فرد واجب الوجود اذ
لو كان جميع افرادها ممكنا لجاز عدم جميع الموجودات رأسا بناء
على المقدمة الاتية ولا شك فى انعدام الطبيعة بانعدام جميع
الافراد فيكون طبيعة الموجود بما هو موجود جائز العدم فيكون محتاجا
الى مبدا موجب موجد هف وفى لكنه البرهان هو انه لو لم يتحقق
الواجب فى افراد الموجود لاحتاجت طبيعة الموجود بما هو هو الى
مبدا والتالى بط لاستحالة تقدم الشئ على نفسه فنقول المحشى العلامة
وبذلك ثبت وجود الواجب لم يرد به مجرد ذلك بل به منضما الى
مقدمة اخرى هى انه لو لم يوجد واجب فى افراد الموجود لاحتاجت طبيعته
الى مبدا وبما قررنا فى الدليل الاول من بيان لزوم تقدم الشئ
على نفسه ظهر اندفاع ما فى الحواشى الفخرية من ان لزوم تقدم

الشئ على نفسه ثم ان الموجود ليس الا الموجود العام وتحققه
في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن اخر وهلم جرا لكن يرد ان
طبيعة الموجود بما هي هي امر انتزاعي بل هي من المعقولات الثانية
فهي واجب العدم في الخارج وليس له تحقق فيه حتى يحتاج الى مبدا
نعم لها تحقق في الذهن ولا نم ان ما هو مبدا التحقق طبيعة ما
في الذهن يكون مبدا الوجود جميع افرادها في الخارج على ان
الشرطية ح قضية اتفاقية هنا ويمكن ان يجاب عنه بان مراد المحشي
العلامة بالموجود المطلق من حيث هو موجود ليس هو المعنى العام
الانتزاعي بل ما هو منشا لانتزاع ذلك المفهوم العام وهو الوجود
الحقيقي الذي هو موجود حقيقي بذاته وساير الممكنات موجود
بمعنى انه منتسب اليه وسيجي لهذا زيادة تفصيل وبذلك الظهر
كون هذا حقيقا بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه اذ على ما قررنا يكون الشاهد بعينه هو المشهود
وح لا مجال لورود الايراد واما ما ذكره بعض المحشين من انه اراد
بالموجود من حيث هو موجود طبيعة الموجود من حيث هي فلو كان
لها مبدا يلزم تقدم الشئ على نفسه لان ذلك المبدا موجود لا محالة
فيكون طبيعة الموجود متحققة في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود

علة لطبيعة الموجود ومتقدمة عليها بالذات وقد عرفت استحالة
ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب الزمان والاعيان
فقد عرفت ما فيه فتذكر وبعبارة اخرى مجموع الموجودات
اه تقريره ان مجموع الموجودات الخارجية بمعنى جميع احادها
بالاسر بحيث لا يشذ منها شئ ليس لوجوده الخارجي مبدا بالذات اي
مبدا يحتاج كل واحد من اجزاء تلك المجموع في وجوده اليه اذ لو كان
لمجموع الموجودات مبدا كذلك لكان ذلك المبدا موجودا خارجيا و
داخلا في المجموع فيلزم تقدم الشئ على نفسه ولو كان مجموع
الموجودات الخارجية منحصرا في الممكنات ولم يتحقق فيه فرد واجب
الوجود بالذات لكان له مبدا بالذات لان مجموع الممكنات يجوز
عدمه رايسا بناء على المقدمة الاتية فيحتاج الى ما بسببه يمتنع ذلك
النحو من العدم اذ الشئ ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه ولم يجب وجوده
لم يوجد ولا شك ان ما يمتنع به ذلك النحو من العدم يتوقف عليه كل
واحد من الممكنات فيكون مبدا بالذات هف والحاصل ان جميع
الموجودات لو كان منحصرا في الممكنات بان لا يتحقق فيها فرد واجب
الوجود لزم ان يكون له مبدا بالذات والتالي بط لاستحالة تقدم
الشئ على نفسه فقوله وبذلك ثبت الخ لم يرد به مجرد ذلك بل به

منقسمًا الى مقدّمة اخرى وهي ما عرفت والفرق بين هذه العبارة وبين
ما سبقها انّ القضيّة السابقة حكم على طبيعة الموجود بما هو
هو وان لم تكن لها سببًا وذلك حكم على مجموع افرادها ولا شكّ انّ
القضيّتين متلازمتان ولهذا قال وبعبارة اخرى وبما قررنا
اندفع ما في الحواشي الخفريّة حيث اورد الاعتراض بانّ هذا انّما
يتمّ على تقدير وجود الواجب لا مطلقًا انتهى ثمّ اعلم انّ مجموع
الموجودات بهذا المعنى ممّا ادّعى المتأخّرون وجوده واستدلّوا
عليه بانّه اذا كان هذا الواحد وهذا الواحد موجودًا كان الثالث
موجودًا اذ لا شكّ في وجود معروض الاثنينيّة ولا يمكن كونه
شيئًا من الجزئين واعترض عليه بانّه اذا لزم من وجود الاثنين وجود
ثالث هو معروض وصف الاثنينيّة لزم من وجود الثالث وجود
رابع هو معروض وصف الثلثيّة وهكذا فيلزم من وجود الاثنين
وجود الموجودات الغير المتناهية المترتّبة والجواب عنه انّ الثالث
الذي هو معروض وصف الثلثيّة اعتباريّ محض ولا تحقّق في
الخارج اصلًا وذلك لانّ هذا المجموع انّما حصلت من اعتبار
جزئيّة كلّ واحد من الاثنين المفروضين اوّلًا وجزئيّة المجموع المركّب
منهما فلو تحقّق في الخارج لزم اعتبار كلّ واحد من الاثنين فيه

مرّتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكرّرًا لا يمكن ان
يكون موجودًا في الخارج واذا تمهّد ذلك فلا مجال لتوهّم ما يقال انّ
مجموع الموجودات لعلّه لم يكن موجودًا خارجيًّا فلو كان منحصرًا
في مجموع الممكنات لم يلزم تحقّق مبدأ بالذات له لعدم كونه متحقّقًا
في الخارج نعم انّما يرد ذلك لو كان المراد هو المجموع من حيث هو
مجموع وقد عرفت انّ المراد هو مجموع الآحاد بالاسر ثمّ اعلم انّ
الحوان هذا البرهان سواء قرّر بهذه العبارة او بالعبارة السابقة
لا يتوقّف على كون طبيعة الموجود بما هو هو او مجموع الموجودات
موجودة في الخارج اذ نقول في الاولى لا شكّ انّ طبيعة الموجود
المطلق بما هو هو ليس من الاعتباريات التي لا تحقّق لها في نفس
الامر فلو لم يتحقّق في الموجودات الخارجيّة فرد واجب الوجود
لامكن عدم جميعها ذاتًا والاعتباريات انّما ينتزع منها فاذا
امكن عدم جميعها امكن عدم الاعتباريات ايضًا فامكن ان لا يتحقّق
شيء ممّا صدق عليه الموجود المطلق ولا شكّ انّه بانتفاء جميع الافراد
ينتفي تحقّق طبيعة الموجود المطلق في نفس الامر فيحتاج تحقّقه
الى مبدأ ويكون ذلك المبدأ مبدأ لكلّ واحد من افرادها لما عرفت
فيلزم تقدّم الشيء على نفسه وفي الثانية انّه لو لم يتحقّق في الموجودات

الخارجية فرد واجب الوجود لامكن عدم الجميع بان لا يتحقق شيء منها
فيكون وجود كل من تلك الاحاد متوقفا على ما بسببه يصير هذا النحو
من العدم ممتنعا فيكون ذلك الامر مبدأ بالذات وعلة لكل واحد
واحد من الموجودات الخارجية فيكون موجودا خارجيا وداخلا
في تلك الاحاد فيلزم توقفه على نفسه وبعض الفضلاء تعرض
في العبارة الاولى لجعل طبيعة الموجود موجودا خارجيا فوجهه بما
وجهناه سابقا ولم يتعرض في الثانية لجعل مجموع الموجودات موجودا
خارجيا بل قد صرح فيما بعد بانه ليس للمجموع وجود خارجي وانت
خبير بان تعرضه في العبارة الاولى لجعل الطبيعة موجودا خارجيا
انما هو لتوهم كون البرهان متوقفا على وجود الطبيعة ولا فرق في
ذلك بين العبارة الاولى والثانية فالتعرض لجعل طبيعة الموجود
موجودا خارجيا دون مجموع الموجودات مما لا وجه له بل يجب اما
التعرض لهما كما قررنا اولا او ترك كل منهما كما قررنا ثانيا
مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
الخ تقريره ان مجموع الموجودات من حيث هو موجود اي في حالة
الوجود يمتنع في الواقع عدمه راسا بدلا عن هذا الوجود لما تقرر
ان الوجود لا ينفك عن الوجوب السابق المستلزم لامتناع العدم

ومجموع الممكنات الصرفة لا يمتنع عدمه راسا بل هو ممكن بالامكان
الوقوعي بناء على المقدمة الاخيرة فمجموع الموجودات ليس منحصرا
في الممكنات الصرفة فلا بد في الموجودات من تحقق فرد واجب الوجود
بالذات فظهر بما قررنا اندفاع ما اورده صاحب الحواشي الخفرية
من انه ان اراد ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا فسلم وجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك
بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات في حال الوجود يمتنع ان يصير
لا شيئا فممنوع وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات
وهو اول المسئلة باختيار الشق الثاني واما ما اجاب به صدر
الحكماء المتالهين عن هذا الاعتراض باختيار الشق الاول بان الشرط
المذكور في الممكنات الصرفة بناء على المقدمة الاخيرة وان لم
يجب لم يوجد لما كان من قبيل الفروض المستحيلة اذ الوجود الحاصل
بلا وجوب ليس بوجود بالحقيقة فالموصوف به ممكن بالامكان العام
ان يصير لا شيئا محضا فيرد عليه ان الشرط المذكور لما كان من
الفروض المستحيلة فلا يمكن ان يحكم على الممكنات الصرفة الماخوذة
بشرط الوجود بانها يمكن صيرورتها لا شيئا محضا اذ ليس للعقل حكم
في المحالات نعم يحتمل ذلك بناء على جواز استلزام المحال المحال ومجرد

ذلك لا يكفي للاستدلال بل لا بد من اثبات هذا الإمكان للممكنات
الصرفة المأخوذة بشرط الوجود في الواقع وانى لذلك فتفطن
وظهر ايضا ان مبنى هذا البرهان ليس على لزوم تقدم الشئ على
نفسه كما في سوابقه وجعله عبارة اخرى لها لا يستلزم ذلك
كما توهمه بعض اذ يكفي لذلك كونه قريب المآل منها فافهم ولبعض
المحققين في تقرير هذا البرهان كلام آخر وهو ان مجموع الموجودات
لا يجوز ان يكون معدوما ولا شيئا محضا والا لزم في خروجه الى
الوجود من سبب موجود فيلزم خروجه من العدم قبل ان يخرج فهو
الدور فوجب وجود الواجب الممتنع العدم عليه في الموجودات
حتى يمكن وجود غيره منه وفيه نظر لانه ان اراد ان مجموع الموجودات
لا يجوز ان يكون معدوما مطلقا اى سواء جاز خروجه بعده
من العدم الى الوجود ام لا فممنوع قوله والا لزم في خروجه الى
الوجود الدور قلت لعله جاز عدم جميع الموجودات راسا لكن
ح لا يجوز خروجه الى الوجود حتى يلزم الدور وان اراد انه لا يجوز
عدمها راسا مع خروجها الى الوجود فمسلم لكن نقول ان الممكنات لعله
تكون كذلك والمقدمة الاتية لا تثبت الا جواز عدمها راسا في الجملة
لا مع خروجها الى الوجود فتامل هذا مع ان عبارته لا تخلو من شئ

وهي ان جميع الممكنات الصرفة في حكم ممكن واحد لا يخفى
عليك ان الممكن هو ما يجوز بالنظر الى ذاته وجوده مطلقا وعدمه
مطلقا وان لم يجز بالنظر الى ذاته بعض انحاء وجوده كالوجود بعد
العدم اللاحق وبعض انحاء عدمه كالعدم بعد الوجود للزمان
فاذا فرضنا امرا ممكنا لا شئ معه يوجب وجوده فلا شك ان
عدمه ممكن بالامكان الوقوعي اذ العدم الذي هو مح في الواقع اما
ان يكون عدم امر واجب لذاته او عدم شئ على تقدير وجود علته
وعدم الممكن المفروض ح ليس شيئا منهما فلا يكون محالا واقعيا
بل ممكنا واقعيا فان قلت الممكن المفروض لما لم يكن له علة موجبة
فيكون عدمه واجبا في الواقع لتحقق علته وهو عدم علة الوجود
والوجوب قلنا مرادنا بالامكان الامكان العام الوقوعي الذي هو
سلب الضرورة عن الطرف المخالف في الواقع وان كان تحققه في
ضمن ضرورة الطرف الموافق في الواقع اذ الامكان الخاص الوقوعي
مما لا تحقق له اصلا لان علة الممكن ان كان موجودا كان وجود
الممكن واجبا في الواقع بعلته وان كان معدوما كان عدمه واقعا (واجبا في الواقع)
في الواجب بعدم علته واياما كان لا يتحقق سلب الضرورة عن
الطرفين في الواقع ثم اذا كان لهذا الممكن موجب ممكن فلا شك ان

عدمه على تقدير وجود هذا الممكن الموجب يكون ممتنعا في الواقع
لكن عدمه بانعدام هذا الممكن الموجب ممكن وقوعي لما عرفته
اذا عرفت ذلك فلا نشك في ان جميع الموجودات الصرفة التي
ليس معها امر واجب بالذات يجب وجودها ويمتنع عدمها سواء
كانت متناهية او غير متناهية مترتبة او غير مترتبة في حكم ممكن
واحد في امر واحد هو امكان طريان نحو من انحاء العدم على هيئتها
وهو عدم الجميع بالكلية بحيث لا يوجد شيء منها من الازل اصلا
وانها متى كانت باقية على صرافتها ولم يكن في الوجود ما يصير بسببه
ذلك النحو من العدم ممتنعا ووجود شيء منها واجبا يكون امكان هذا
العدم امكانا وقوعيا فان قلت على ما قررت يصير حاصل هذه المقدمة
ان عدم جميع الممكنات دائما واجب ومتحقق في الواقع ولا شك انه
خلاف الواقع فكيف يكون بديهية قلت المراد ان هذا النحو من العدم
ممكن وقوعي على تقدير صرافة جميع الممكنات لا انه كذلك في الواقع وفي
نفس الامر وبما قررنا اندفع ما في الحواشي الفخرية من انه ان اراد
بالامكان الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي ذلك نفعا وان اراد
به الامكان الوقوعي فممنوع وبعضهم حمل عدم الجميع على العدم
الطاري بعد الوجود لفظ لفظ الطريان وتشبث في تتميم البرهان

بالوجوب اللاحق وفيه بحث اما اولا فلان الوجوب اللاحق عبارة عن
ضرورة ثبوت الوجود للماهية الماخوذة بشرط الوجود فيصير حاصل
البرهان بعد التمسك به ان الممكنات التي هي اليوم مثلا موجودة يمكن
عدم الجميع في الغد بالامكان الوقوعي ولا شك ان ثبوت الوجود لها
في اليوم بشرط الوجود واجب وتحقق هذا الوجوب او شرطه الذي
هو الوجود لا بد له من امر رافع لامكان وقوع العدم في الغد وبطلانه
ظاهر اذ كثيرا ما يكون امر ما موجودا في اليوم وواجبا بهذا المعنى مع
ان عدمه يصير واقعا في الغد نعم لو قرر البرهان بان ما هو موجود
من الممكنات في اليوم فهو واجب بالوجوب اللاحق وعدمها في الغد
ممكن وقوعي يمكن وقوع عدم الجميع بدلا عن هذا الوجود الواقع في
اليوم فلا يمكن وجوده الا بعد تحقق امر رافع لهذا النحو من العدم
كان حقا لكن لا يخفى عليك انه ح يصير التشبث بالعدم والوجوب
اللاحقين لغوا محضا اذ الاستناد لا الح انما هو من وجود الممكنات
وامكان عدمه السابق على الوجود لا الطاري عليه فتدبر واما ثانيا
فلان المقدمة المذكورة ح غير صادقة لامتناع طريان العدم على
الزمان بعد وجوده فعدم جميع الممكنات بالكلية بعد وجودها
لا يكون ممكنا وقوعيا   من ان يوجد جميع الممكنات الصرفة

وجب ان يكون خارجا عنه الخ وذلك لان كل جزء اخذت من اجزاء
الجملة فعدمه على تقدير وجود علله وان كان ممتنعا بعلله لكن
عدمه في ضمن انعدام جميع العلل ممكن وقوعي ولا شك انه ما لم
يمنع على الجملة ذلك النحو من العدم لم يوجد الجملة ولا شيء من اجزائها
فلا بد من امر خارج عن الجملة يكون مانعا لذلك العدم ليجب وجود
الجملة وذلك ظاهر لمن راجع وجدانه   من ان اجزاء الممكنات
الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها سواء كان جزءا او احدا
او جملة ما فوق المعلول الاخير   والا لزم ان يكون علة
لنفسه ولعلله الخ لان العلة الفاعلية التي يكون سادة للعدم
الراجحي وهي المراد بالعلة على الاطلاق وبالذات يتوقف عليها كل
واحد واحد من اجزاء الجملة   من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما آخر
فقد مر ما يغني بيانه وتوضيحه فلا حاجة الى التكرار   وهو ان
يعتبر مجرد الامكان الوقوعي اي مع قطع النظر عن الوجود وان كان
الامكان الوقوعي لا ينفك عن الوجود في الواقع ثم لا يخفى عليك
ان جميع هذه البراهين التي اخذت فيها تلك المقدمة البديهية موقوف
على اصل وهو ان الشيء ما لم يجب وجوده لم يوجد وهذا الاصل انما
يتم بعد ابطال الاولوية الذاتية والغيرية على معنى ان يكون احد

طرفي الممكن راجحا بالنظر الى ذاته او بالنظر الى غيره رجحانا غير منته
الى حد الوجوب ويكون وجود الممكن واقعا بذلك الرجحان من غير
وجوب بل نقول جميع براهين هذا المطلب الاسنى يتوقف على
مقدمتين احديهما ان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى
ذاته والثانية ان ترجح احد المتساويين على آخر بلا مرجح مح ليلزم
احتياج الممكن الى مؤثر موجود والمقدمة الثانية مما يجزم به البله
والصبيان بل هو مركوز في طبايع البهايم ولذا تراها تنفر من
صوت الخشب واما المقدمة الاولى فلا يظهر الا بعد ابطال
الاولوية الذاتية اذ ما يخرج من تقسيم المفهوم الى الواجب و
الممكن والممتنع ليس الا ان الممكن هو ما يجوز بالنظر الى ذاته وجوده
مطلقا وعدمه مطلقا واما تساوي الطرفين فلا فنقول في ابطال
الاولوية الذاتية انه لو جاز ان يكون احد الطرفين كالوجود مثلا
راجحا بالنظر الى ذات الممكن ويكون الممكن موجودا بذلك الرجحان
فاما ان يكون ذات الممكن مقتضيا لذلك الرجحان اولا وعلى الثاني
فاما ان لا يكون معللا بشيء اصلا وهو باطل لان الرجحان معنى عرضي
معلل حتى انهم عرفوا الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل واما ان
يكون معللا بغير ذات الممكن فيكون الاولوية غيرية وكلامنا في

الاولوية الذاتية وعلى الاول اما ان يكون ذات الممكن مقتضية له
على سبيل الوجوب او على سبيل الرجحان ويكون هذا الرجحان ايضا مقتضى
للذات على سبيل الرجحان وهكذا حتى يترتب رجحانات غير متناهية
وعلى الاول نقول اما ان يكون وقوع الطرف المرجوح كالعدم مثلا
ممتنعا بالنظر الى ذات الممكن فيكون الطرف الراجح واجبا بالنظر اليها
فلا يكون ما فرضناه ممكنا ممكنا بل واجبا وايضا ما فرضناه رجحانا غير
منته الى حد الواجب كان منتهيا اليه فيلزم الخلف من وجهين واما
ان يكون ممكنا بالنظر الى الذات فيكون رجحانه ايضا ممكنا بالنظر اليها
اذ وقوع كل شيء لا ينفك عن رجحانه وذلك ايضا باطل اذ لا شك ان
رجحان الوجود مناف لرجحان العدم واقتضاء الذات لاحد المتنافيين
على سبيل الوجوب ينافي جواز المنافي الاخر بالنظر اليها وعلى الثاني
نقول لا يرتاب من له ادنى مسكة في ان الشيء ما لم يصر وجوده راجحا
في الواقع لم يقع وان الشيء لا يصير وجوده راجحا الا بعد ان يصير
جميع انحاء عدمه مرجوحا ولا خفاء في ان الممكن المفروض يتصور
عدمه على نحوين احدهما عدمه مع بقاء الرجحانات وثانيهما عدمه
بانتفاء جميع الرجحانات اذ لم يكن شيء من تلك الرجحانات واجبا
بالنظر الى الذات فالنحو الاول من عدمه وان صار مرجوحا بتلك الرجحانات

لكن النحو الاخر من عدمه لا يمكن ان يصير مرجوحا بها لانتفائها جملة مع
ذات الممكن في هذا الفرض وذلك ظاهر لمن راجع وجدانه فلا يصير وجود
الممكن راجحا بتلك الرجحانات بل لابد اما من الانتهاء الى رجحان يكون
مقتضى الذات على سبيل الوجوب حتى لا يتصور زواله فيعود فساد
الشق الاول واما الاحتياج الى امر غير الذات والرجحانات يصير به
هذا النحو من العدم مرجوحا والوجود راجحا وهو المط واما ان ذلك
الرجحان لابد ان ينتهي الى حد الوجوب فظهر في ابطال الاولوية الغيرية
فان قلت الاحتياج الى امر غير الذات والرجحانات انما يكون مطلوبا
لو ثبت كونه امرا موجودا لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر هو عدم السبب
للطرف المرجوح اذ الطرف المرجوح لما كان ممكنا فله سبب ولا خفاء
في ان عدم سبب احد الطرفين يتوقف عليه الطرف الاخر فلا يلزم
الاحتياج في وجود الممكن الى مؤثر موجود حتى يكون نافعا في فتح باب
اثبات الصانع قلنا مثل ذلك يرد على تقدير التساوي ايضا اذ يمكن
ان يقال لما كان ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح محالا فلابد
في وجود الممكن من مرجح واما كون ذلك المرجح موجودا فكلا لم لا يجوز
ان يكون المرجح امرا معدوما فلا يلزم الاحتياج الى مؤثر موجود و
انما يندفع ذلك على تقدير التساوي بملاحظة مقدمة بديهية

هي ان كل ما يحتاج في وجوده الى غيره في الجملة لا بد له من مؤثر موجود
ولذلك تريهم يجوزون كون العلة التامة البسيطة علة فاعلية
ولا يجوزون كونها غيرها من العلل فاذا ثبت بما ذكرنا احتياج
الممكن في وجوده الى امر ما غير الذات والرجحانات فنتمم المط بمعونة
تلك المقدمة البديهية التي لولاها لم يتمش الاثبات على تقدير
التساوي ايضا واما ابطال الاولوية الغيرية وهي ان يكون احد
طرفي الممكن راجحا في الواقع بسبب امر غير ذات الممكن رجحانا غير منته
الى حد الوجوب ويكون الممكن موجودا بذلك الرجحان من غير وجوب
فنقول انه لو جاز ذلك فلا يخ اما ان يكون الامر المفيد للاولوية الوجود
موجبا للاولوية اولا بل كما ان الوجود صار بسببه اولى فكذلك
الاولوية صارت بسببه اولى وعلى الاول نقول لما كان رجحان
الوجود مضايفا لمرجوحية العدم ولا شك انه اذا كان احد
المتضايفين معلولا لعلة كان الاخر معلولا لها ايضا فيكون ذلك الامر
الموجب لرجحان الوجود موجبا لمرجوحية العدم فيكون عدم ذلك
الممكن ممتنعا بذلك الامر لامتناع ترجيح المرجوح فيكون الوجود بسببه
واجبا فكان ما فرضناه رجحانا غير منته الى حد الوجوب منتهيا اليه هف
وعلى الثاني لا يخ اما ان ينتهي سلسلة الرجحانات الى رجحان يكون

ذلك الامر مقتضيا له على سبيل الوجوب فيعود فساد الشق الاول
اولا بل يكون ذلك الامر مفيدا لرجحان الوجود ولرجحان الرجحان
ولرجحان رجحان الرجحان وهكذا الى ما لا نهاية له فح نقول لما لم
يكن شيء من تلك الرجحانات واجبا في الواقع فيمكن في الواقع عدم
ذلك الممكن بانتفاء جميع تلك الرجحانات وهذا النحو من العدم لا يمكن
صيرورته مرجوحا بشيء من تلك الرجحانات لانتفائها جميعا مع
الممكن في ذلك النحو من العدم ولا خفاء في انه ما لم يصر جميع انحاء
العدم مرجوحا في الواقع لا يصير الوجود راجحا في الواقع فلم يكن ما
فرضناه مفيدا لرجحان الوجود في الواقع مفيدا له هف
المد الفصل الثاني في صفاته اي في اتصافه بالصفات الكمالية
وتنزهه عن الصفات والنقائص الامكانية لا بمعنى ان شيئا منه
علم وشيئا منه قدرة حتى يلزم التركيب المنافي لوجوب الوجود ولا ان
شيئا فيه علم وشيئا فيه قدرة حتى يلزم كونه محلا للصفات المتكثرة
وقابلا وفاعلا لها معا من جهة واحدة بل بمعنى ان ذاته المقدسة
باعتبار انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم كله وباعتبار كونه
مبدأ لصحة الفعل والترك قدرة كله وباعتبار انه مبدأ لرجحان الفعل
بل وجوبه على ما اقتضاه العلم بالنظام الاصلح ارادة كله وبما

ذكرناه صرح الفارابي في بعض تعليقاته حيث قال واجب الوجود
علم كله وقدرة كله وارادة كله ولعل ما يضاهي هذا القول وارد
عن ارباب العصمة سلام الله عليهم لا يبقى فعلى ما ذكرت لزم اما كون
ذاته المقدسة مشاركة للكيفية النفسانية القائمة بنا في دخولها
تحت العلم الداخل تحت مقولة الكيف فيكون عرضا تعالى الله عنه
او القول بالاشتراك اللفظي لانا نقول كما ان الموجود المطلق فرد
قايم بذاته هو ذات الواجب تعالى وهو موجود بذاته لا بقيام حصة
من الوجود به وحصص زائدة على ذوات الممكنات عارضة لها
والممكنات موجودة بقيام تلك الحصص بها ومعنى الموجود المطلق
المشترك هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا كما في
الممكنات او مجازيا بمعنى عدم القيام بالغير كما في الواجب والوجود
المطلق المشترك منتزع من الجميع وهو ذاتي بالنسبة الى حصصه
القائمة بالممكنات العارضة لها وعرضي بالنسبة الى فرده الحقيقي
الذي هو ذات الواجب فكذلك الحال بعينه في العلم والقدرة و
الارادة وساير الصفات الحقيقية ولا يخفى ان صدق المشتق
كما يكون بقيام مبدا الاشتقاق فيجوز كونه بعينية المبدا اذ لا ريب
لمن له ادنى مسكة في ان النور اذا كان قائما بالغير كان الغير الذي

يقوم به ذلك النور منورا واما اذا لم يكن قائما بالغير وهو معنى قيامه
بذاته كان منورا لذاته كما انه نور بذاته فيكون المراد بالقيام المعتبر في
مفهوم الموجود مثلا معناه المجازي لا يستدعي كون اطلاق الموجود
بهذا المعنى على الواجب مجازا على ان نظرنا انما هو في تصحيح المعنى وان
لم يساعدنا عليه قوانين العربية والاطلاقات اللغوية ومما قررنا
انكشف ان تكثر الصفات الحقيقية في الواجب لا يستدعي تكثرا
من تكثر الجهات والاعتبارات واما الصفات الاضافية كالخالقية
والرازقية والسلبية فتكثرها يرجع الى التكثر في المضاف اليه
او فيما سلب عنه ومآل التكثر في كل من الاقسام هو التكثر في الخلق
لا نقص في الخالق تعالى عنه من غير لزوم محذور فلا حاجة الى ارجاع الصفات
الثبوتية الى صفة واحدة هي وجوب الوجود والمباينة والسلبية
الى سلب واحد هو سلب الامكان الذي هو عبارة اخرى عن وجوب
الوجود او المباينة كما تعرض له قوم هذا ما عليه اتمم الكلام في هذا
المقام والتكلان على العزيز العلام   المقدم وجود العالم بعد
عدمه الخ اعلم ان الحق عندنا هو ان عدم العالم متقدم على وجوده
تقدما لا يجامع معه المتقدم المتأخر وهذه القبلية وهي
المسماة بالزمانية تعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان وبواسطتهما

تعرض للزمانيات مثلاً وجود زيد انما يكون قبل وجود عمرو اذا كان
الاول واقعاً في الامس والثاني في اليوم مثلاً واما تقدم الامس
على اليوم فليس لكون احدهما واقعاً في الزمان المتقدم والآخر في
الزمان المتأخر بل بالذات فتقدم عدم العالم على وجوده يستدعي
ملاكاً للتقدم بان يكون العدم واقعاً في زمان والوجود في زمان
آخر متأخر عنه ولا يلزم من ذلك الا قدم الزمان الذي هو امر
موهوم عندنا منتزع من بقاء الواجب تع وقدمه لا يستدعي
الا قدم الواجب ولا يلزم قدم شيء من اجزاء العالم واما جمهور
المتكلمين الذين لم يكونوا قائلين بالزمان الموهوم وكان الزمان عندهم
من جملة اجزاء العالم ومنهم المص اثبتوا قسماً آخر من التقدم وراء
الانواع الخمسة مشاركاً للتقدم الزماني في عدم مجامعة السابق
المسبوق وممتازاً عنه بعدم استدعائه ملاكاً للتقدم وخصوص
التقدم الزماني بما يستدعي زماناً هو ما فيه التقدم كتقدم بعض
الحوادث الزمانية على بعض وجعلوا تقدم بعض اجزاء الزمان على
البعض وتقدم عدم الزمان على وجوده من هذا القبيل زعماً
منهم ان التقدم الذي بين اجزاء الزمان بعضها على بعض لو كان
زمانياً لكان للزمان زمان آخر وهكذا فيلزم وجود ازمنة غير

متناهية وهو باطل وتقدم عدم الزمان على وجوده لو كان زمانياً لكان
الزمان موجوداً حال عدمه فتقدم عدم العالم على وجوده عند المص
وجمهور المتكلمين تقدم ذاتي بالمعنى المذكور وليس زمانياً والا لكان
الزمان موجوداً قبل وجوده ويلزم قدمه ايض وهو عندهم باطل فظهر
سقوط ما في الحواشي الخفرية من قوله في توجيه كلام المص وجود
العالم بعد عدمه اه يعني به البعدية الزمانية اذ لا شك ان تقدم
العدم على الوجود ليس ذاتياً ولا طبيعياً وظ انه لا يتصور من اقسام
التقدم ههنا سوى الزماني لانه توجيه لكلام المص بما لا يرضى به
يظهر ذلك لمن تصفح كلام المص وبعض الفضلاء اورد على ما في
الحواشي الخفرية كلاماً بهذه العبارة وفيه ما افاده والدي العلامة
طاب ثراه من ان تقدم عدم العالم على وجوده لو كان زمانياً لزم
ان يكون قبل كل زمان زمان لا الى نهاية ويلزم القدم والزمان
الموهوم الذي اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عند
المحصلين من المتكلمين ومنهم المص كما يظهر من تصفح كلامهم وايضاً
ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتياً ولا طبيعياً مم
عند الحكماء كما صرحوا في اثبات الحدوث الذاتي واقول انما
نقله عن والدي قده فانه وان كان موافقاً لمذاق المص لكنه باطل في

نفسه اذ الحق هو القول بالزمان الموهوم الذی اثبته الاشاعرة
والقول بقدمه کما ستقف علیه انشاء الله تعالی واما ما ذکره بقوله
وایهم الخ ففیه انه یشعر بعدم فهمه معنی الحدوث الذاتی الذی
اثبته الحکماء وذلك لان حاصل ما ذکره فی اثباته هو ان الممکن له
العدم من ذاته والوجود من غیره وما بالذات متقدم علی ما بالغیر
بالذات ولا یذهب علی احد انه لو کان مرادهم بالعدم فی هذا المقام
معناه الظاهر للزمهم کون الممکن ممتنعا اذ ما یکون له العدم لذاته هو
الممتنع بالذات لا غیر فمرادهم بالعدم ههنا هو لا استحقاق الوجود
حتی یرجع محصل کلامهم الی ان الممکن له لا استحقاق الوجود من
ذاته واستحقاق الوجود من غیره ولا خفاء فی ان لا استحقاق الوجود
هو معنی الامکان فهم قد اصطلحوا علی تسمیة مسبوقیة الوجود بالامکان
حدوثا ذاتیا وذلك لا یستلزم کون العدم متقدما بالذات علی
الوجود ثم هذا الفاضل اورد تحقیقا فی تقدم عدم العالم علی
وجوده واطنب فیه الکلام ولعمری انه ما افاد الا تکثیر السواد فالاولی
الرجوع عنه الی ما هو المراد   اقول یعنی ان لیس شیء منهما لازما
لذاته آه یعنی ان صحة الفعل والترك معناه المتبادر منه هو ان
یکون کل من الفعل والترك ممکنا بالنسبة الی الذات والایجاب

المقابل له هو ان یکون الفعل واجبا بالنظر الی الذات من غیر مدخلیة
الارادة کما فی احراق النار والایجاب بهذا المعنی مما لم یقل به احد
فلا یصح جعل النزاع بین الفلاسفة والمتکلمین فی هذا المعنی لانهم
متفقون علی اثبات الاختیار بهذا المعنی فمراد الشارح بصحة الفعل و
الترك عدم لزوم شیء منهما لذات الفاعل فی الازل والایجاب المذکور
فی الکتاب بمعنی امتناع انفکاك ذاته تعالی عن ایجاد العالم ویرجع النزاع
فی الایجاب والاختیار الی النزاع فی القدم والحدوث ولا
حاجة ح فی نفی الایجاب الی التطویل الذی ذکره الشارح فی الدلیل بل
یکفی ان یقال لو کان الفاعل موجبا بهذا المعنی لزم قدم العالم بالضرورة
ولا یذهب علیك بعد هذا التوجیه الذی ذکره المحشی اما اولا فلان
اطلاق الایجاب والصحة علی هذین المعنیین غیر متعارف واما
ثانیا فلان اثبات الاختیار بهذا المعنی بعد اثبات الحدوث تکرار لا یلیق
بهذا المتون والمختصرات سیما هذا الکتاب المراعی فیه نهایة الایجاز
والقول بان لزوم الفعل لذات الفاعل فی الازل وعدمه اذا انسب
الی الفاعل کان ایجابا واختیارا واذا انسب الی الفعل کان قدیما
وحدوثا فقدم العالم لازم بین للایجاب لا نفسه وکذا الحدوث
للاختیار علی ما افاده بعض الافاضل مما لا یجدی کثیرا واما ثالثا

فلان الاختيار بالمعنى المشهور مما يبتنى عليه كثير من اصول الدين
وليس به ههنا ولم يذكره المص فى غير هذا الموضع وكونه مما لا نزاع
فيه لا يغنى عن الاثبات لقيام الشبهة فى الطرف فالمناسب انما
هو الحمل عليه واما رابعا فلان ما سيذكره المص من ادلة المخالف
ويزيفه انما يناسب الاختيار بالمعنى المشهور لا بهذا المعنى كما
ستقف عليه فالمناسب ان يفسر الايجاب فى كلام المص بالمعنى المشهور
وكذا الصحة فى كلام الش فيكون الدعوى اثبات الاختيار بالمعنى
المتفق عليه بين الفريقين وينطبق عليه الدليل الذى ذكره الش
بلا استدراك لكنه انما يصلح لان يستدل به المتكلمون دون الحكماء
لابتنائه على حدوث العالم واستحالة التسلسل التعاقبى الذى لا يقول
بهما الحكيم فالش قد اصاب فى تفسير الاختيار بالصحة بالمعنى
المشهور لكنه اخطا فى نسبة الايجاب بالمعنى المقابل لهذا المعنى الى
الحكماء اللهم الا ان يدعى انه اطلع على خلاف شرذمة منهم فيه ثم اعلم
ان العمدة فى اثبات الحدوث الزمانى هو الاجماع والاخبار واما
الدلائل العقلية فلا يكاد يتم وح فاثبات الاختيار بمعنى امكان
الفعل والترك بالنظر الى الذات ووجوبه بالنظر الى الارادة القديمة
التى هى عين الذات به مفض الى الدور لتوقف الاجماع على ثبوت

النبوة المتوقف على ثبوت الاختيار بهذا المعنى وسيجئ منا مع دفعه
فى كلام الش فى مبحث العلم   والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس
الامكان الخ هكذا عبارة الحاشية فى اكثر النسخ وتوجيهه ح ان
غرضنا من هذا الكلام هو ان معنى الصحة ههنا اى فى كلام الش فى
بيان مذهب المليين المخالفين للفلاسفة ليس امكان الفعل والترك
بالنظر الى الذات لان هذا المعنى وما يلازمه من قولهم ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل متفق عليه بين الفريقين فلا يصح تفسير القدرة التى
هى مختار المليين المخالفين للفلاسفة بهذا المعنى وفى بعض النسخ
ليس الا الامكان ويمكن توجيهه على بعد بان يقال ان المحشى بعد ما
اجتهد فى تصحيح كلام الش غاية الاجتهاد وحمله على ما هو المراد اورد
كلاما هو فى قوة الاعتراض على الش وهو ان الصحة ههنا اى فى
مقام تفسير القدرة ليس له معنى متبادر سوى امكان الفعل والترك
بالنظر الى الذات وهو متفق عليه بين الفريقين كما اراد الش هذا المعنى
فى بيان مذهب المليين ليس على ما ينبغى الا بالحمل على خلاف الظاهر كما
ذكرنا ههنا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره بعض الفضلاء من ان الصواب
ان يقال الا الامكان وكان كلمة الا سقطت من القلم وما اورد عليه
بعضهم بقوله لعمرى انى لا ارى لوجود كلمة الا ههنا محلا صحيحا فضلا

عن ان يكون صوابا او افراط وتفريط فعليك بالنهج الوسيط
والتلازم بين معنييهما اه قال بعض الفضلاء قال والدى العلامة
طاب ثراه بل الظ خلافه فان الامكان المذكور اما وصف للفاعل
او للمفعول وكلاهما باطل عندهم اما الاول فلانتفاء الجهة الامكانية
عن الواجب تعالى عندهم قالوا واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات واما الثانى فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل مختار
الان افعال غير المختارين ايضا ممكنة الصدور واللاصدور
اذ الامكان للممكن ضرورى انتهى واقول ان القدرة صفة بها
يمكن صدور الفعل عن الفاعل ولا صدوره عنه ففى تفسيرها
بنفس ذلك الامكان مسامحة مثل ما فى تفسير الحكمة بالاستكمال
وذلك الامكان وصف للمفعول وكيفية لنسبة الصدور عن
الفاعل اليه وذلك امكان للمفعول بالقياس الى الفاعل بمعنى عدم
اقتضاء الفاعل من دون مدخلية الارادة لوجود المفعول وعدمه
ولا شك ان فعل الموجب التام ليس له هذا الامكان بالنظر الى الموجب
اذ لاخفاء فى اقتضاء ذات الموجب التام لوجود الفعل ولا يقدح
ذلك فى كون الفعل ممكنا ذاتيا ولا فى لزوم الامكان الذاتى للممكن
اذ الامكان الذاتى عبارة عن تساوى الوجود والعدم بالنظر الى

ذات الفعل بمعنى عدم اقتضاء الفعل لاحدهما وهذا الامكان يرجع
محصله الى تساوى الوجود والعدم لهذا الفعل بالنظر الى الفاعل
بمعنى عدم اقتضاء الفاعل لشئ منهما ولا خفاء فى ان انتفاء الثانى
لا يستلزم انتفاء الاول بل كل ممكن ذاتى فهو اما موجود بعلة تقتضى
وجوده او معدوم بعلة تقتضى عدمه واياما كان لا يكون الوجود
والعدم لهذا الممكن متساويين بالنظر الى هذه العلة ضرورة
اقتضاء علة العدم للعدم ولا يقدح ذلك فى امكانه الذاتى الذى
هو عبارة عن عدم اقتضاء ذاته لاحدهما نعم يمكن ان يقال ان هذا
الامكان ثابت لفعل الموجب الناقص بالنظر الى ذات الموجب مع
قطع النظر عن الشرط الذى به يجب الفعل فيلزم كون ذلك الموجب
مختارا ويمكن دفعه بان يق المراد بامكان الصدور واللاصدور
امكان الصدور بالارادة واللاصدور بالارادة حتى ان بعضهم
عرف الاختيار بصحة الفعل والترك بالارادة واتضح لك بما
قررنا اندفاع ما يمكن ان يق من انه لا معنى لصدور الا وجود الفعل
عن فاعله فامكان الصدور واللاصدور عبارة عن امكان الوجود
والعدم واذ قد عرفت الاختيار بصفة بها يمكن الصدور واللاصدور
فلزمك كون تلك الصفة سببا لثبوت هذا الامكان للفعل فيلزم

الامكان بالغير وقد تقرر بطلانه في موضعه بان يقال ان هذا
الامكان كما عرفت هو امكان بالنظر الى الفاعل بمعنى عدم اقتضاء
الفاعل من دون مدخلية الارادة لواحد من الوجود والعدم فلئن
سلمنا لزوم علية تلك الصفة لهذا الامكان لا يلزم الا كون تلك
الصفة سببا لعدم اقتضاء الفاعل وجود الفعل او عدمه ولم
يقم بعد دليل على امتناعه انما الثابت بالبرهان امتناعه في نفي
الامكان بالغير هو كون الغير مقتضيا لتساوي نسبة الوجود
والعدم الى الذات حتى يكون الغير سببا لعدم اقتضاء الذات
لشيء من الوجود والعدم واين هذا من ذلك على انا لا نسلم علية
تلك الصفة لهذا الامكان والباء في قولنا بما يمكن الصدور و
اللاصدور ومثلها في قولنا الوجود ما به يكون الشيء واجبا والسواد
ما يكون الشيء اسود ومعلوم ان العلية منتفية في جميع هذه المواد
فتدبر ثم اعلم انه يمكن جعل هذا الامكان صفة للفاعل اما على
قياس وصف الشيء بحال متعلقه ولا محذور فيه واما على قياس
وصف الشيء بحال نفسه وما ذكره من انتفاء الجهة الامكانية في
الواجب بالذات عندهم فمرادهم انه ليس في ذاته المقدسة ولا
في صفاته الحقيقية التي هي عين ذاته جهة امكانية واما الاضافات

الماخوذة له بالقياس الى الغير كالرازقية والخالقية فلا ضير في كونها
ثابتة له بالامكان ولا شك ان الصدور واللاصدور من الاضافات
وليس هو عين الاختيار الذي هو صفة حقيقية له بل الاختيار
عبارة عن امكانهما بل عما هو منشأ لهذا الامكان كما عرفت فاندفع
كلامه بلا شبهة ثم تصدى هذا الفاضل لدفع هذا الاعتراض
باختيار الشق الاول فقال اقول يشبه ان يكون مرادهم من قولهم
واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه لا
يمكن ان يكون في ذاته جهة امكانية بحسب الواقع ونفس الامر
لا انه بجميع الجهات والاعتبارات الفرضية العقلية التي بمحض
تحليل العقل واعتبار المعتبر واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته
تعالى من حيث هي نائب مناب صفة اخرى واقول كانه توهم ان تأخر
بعض صفاته عن بعض آخر يستلزم كون المتأخر ثابتا له بالامكان
ولا خفاء في بطلانه اذ المتأخر وان كان مستندا الى المتقدم لكن
لما لم يكن المتقدم مستندا الى امر خارج عن ذاته فلا يكون لثبوت
المتأخر له متساوي ذاته بما هو هو فيكون المتأخر واجب الثبوت
له كالمتقدم ضرورة كون كل منهما مقتضى الذات ولو كان الامر
كما توهمه للزم كون الواجب بالذات ممكنا بالذات لان وجوبه ثابت

بعض الصفات منشأ لآثاره معلول ومتأخر عن ذاته من حيث هي نائب مناب

علی وجوده اذ العقل یحکم بان ذاته اقتضی الوجود فوجد فلو کان
تاخر بعض صفاته عن بعض مستلزما لامکان المتاخر للزم کونه موجودا
بالامکان العام ثم تصدی لدفعه باختیار شق ثالث فقال و یمکن
ان یقال الامکان المذکور لیس وصفا للفاعل ولا هو الامکان الذاتی
او الوقوعی للمفعول اللذین هما حالتاه بالقیاس الی وجوده فی نفسه
بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل والفواعل الموجبة لکن
کانت تامة او ناقصة لیست افاعیلها ممکنة الصدور واللاصدور
عنها بل معلولاتها ممکنة الوجود فی نفسها بالنظر الی ذواتها
وبالنظر الی الواقع انتهی وانت خبیر بان معنی الصدور هو وجود
الفعل عن الفاعل وهو موجود فی نفسه لا لغیره فقوله بل هو صفة
لصدور الفعل ان اراد به ان الصدور اذا جعل موضوعا
وحمل علیه الوجود کانت القضیة موجهة بالامکان حتی یرجع
محصل القضیة الی قولنا الصدور موجود بالامکان ففساده
غیر خفی وان اراد به ان الصدور اذا حمل علی المفعول کانت القضیة
ممکنة حتی یکون المفعول ممکن الصدور فالامکان ح لیس الا
وصفا للمفعول وامکانا لوجوده فی نفسه لا فی غیره واذ قد
اعترف بان الفواعل الموجبة افاعیلها ممکنة الوجود فی انفسها

فکون افاعیلها ممکنة الصدور واللاصدور فیعود الاشکال
ولا یندفع الا بما قررناه ثم حکم هذا الفاضل بان الموجب لما فرض لیس
افاعیلها ممکنة الصدور واللاصدور عنه محل نظر وقد عرفت
الکلام فیه فتذکر فان قلت لا شک ان الصحة لا معنی لها الا الامکان
فاذا فرض صحة الفعل والترک بعدم لزوم ذات الفاعل لشیء منهما
وجعل هذا عبارة عن الاختیار الذی هو مختار قاطبة الملیین
دون الحکماء کما حققه المحقق العلامة فکیف یعبر عن هذا الامکان
وای امکان هو اهو الامکان الذاتی او الوقوعی قلت لا خفاء فی
ان الامکان علی هذا التفسیر امکان وقوعی لکن المراد منه ما هو
اعم من الامکان العام الوقوعی والامکان الخاص الوقوعی علی سبیل
عموم الاشتراک وتوضیح ذلک ان المعتزلة لما وافقوا الحکماء
فی القول بان الشیء ما لم یجب لم یوجد فالفعل عندهم وان کان ممکنا
بالنظر الی ذات الفاعل لکنه واجب بالارادة القدیمة التی هی
عین الذات بمعنی انه ممتنع التخلف عن مقتضی الارادة لا عن نفسها
لئلا ینافی الحدوث عقیبة الارادة فیکون الفعل حین وجوده ممکنا
بالامکان العام الوقوعی بمعنی ان عدمه لیس بضروری بالنظر الی
الواقع وان کان الوجود واجبا بالنظر الی الواقع وکذا الحال فی

الترك واما الاشاعرة فلما لم يقولوا بوجوب شيء عن الفاعل فيكون الفعل عندهم حين وجوده ممكنا بالامكان الخاص الوقوعي
بمعنى انه ليس شيء من الطرفين واجبا بالنظر الى الواقع حتى انه
يمكن عندهم وقوع الترك بدلا عن الفعل حين الفعل ووقوع
الفعل بدلا عن الترك حين الترك والمحشي العلامة لما فسر صحة
الفعل والترك الذي هو بمعنى امكانهما بعدم لزوم شيء منهما
للذات وجعل هذا تفسيرا للاختيار الذي هو متفق عليه بين الاشاعرة
والمعتزلة فلا بد له من حمل الامكان على المعنى الاعم من العام
الوقوعي والخاص الوقوعي ليكون متناولا لكلا الرايين فمن حمل
الصحة هنا على الامكان الخاص الوقوعي وظن ان الايجاب المقابل
له يستلزم القدم يرد عليه ان هذا انما يصلح لان يكون محلا
للنزاع بين الاشاعرة القائلين بعدم وجوب شيء عن الله تعالى وبين
الحكماء ومن يحذو حذوهم من المعتزلة ولا يصلح ان يكون محلا
للنزاع بين الحكماء والمعتزلة القائلين بان الشيء ما لم يجب
ثم لاخفاء في ان المعتزلة قائلون بالايجاب المقابل لهذا المعنى مع
قولهم بالحدوث فاين استلزامه للقدم قال بعض الفضلاء وقد
يجعل النزاع في مقدم الشرطيتين المذكورتين في تفسير القدرة

ويرى مقدم الاولى واقع عند الحكماء ازلا خلافا للمليين وهذا ايضا
ليس على ما ينبغي اذ المشيئة غير زائدة على الذات عند بعض المليين
قديمة عند اخرين اللهم الا ان يراد تعلقها فيرجع الى ما قال
المحقق واول من جعل النزاع في مقدم الشرطيتين وهو نظام الملة
والدين الدشتكي لا يأبى عن رجوع هذا النزاع الى ما قاله المحقق
بل قد صرح برجوعه اليه حيث قال في حواشيه على الشرح وليس
تعريف الاختيار منشأ الخلاف بل منشأه قول الحكماء بوجوب تحقق
مقدم الشرطية الاولى وامتناع تحقق مقدم الشرطية الثانية
بحسب نفس الامر والواقع لا بالنظر الى نفس الذات فقط بوجه لا يمكن
تخلف الفعل عنه اصلا فيكون مستلزما له والفعل لازما لذاته
بالنظر الى مشيئته وعلمه الذي هو عين ذاته وقول المليين بعدم
وجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية
الثانية بوجه يمتنع تخلف الفعل عنه بل لا يكون هو مستلزما للفعل
ولا الفعل لازما له فالنزاع بين الطائفتين في لزوم الفعل لذاته
تعالى وعدمه واما كلامه على المحشي العلامة فهو ان تفسير الصحة الواقعة
في تعريف الاختيار بهذا المعنى تفويت لمعنى الاختيار فالصواب حمل
الصحة على المعنى المتبادر وكذا الايجاب الواقع في المتن حتى يكون

الاختيار ههنا بالمعنى المتفق عليه بين الحكماء والمليين ويكون
ما ذكره الشارح دليلاً عليه من غير لزوم استدراك وان اردت زيادة
الانكشاف فعليك بالرجوع الى حواشيه والله اعلم بحقائق الامور
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم و
حدوثه اه يعني ان النزاع ليس الا في قدم العالم وحدوثه لا ان الايجاب
والاختيار بهذين المعنيين عين الحدوث والقدم كيف وهما
من صفات الفاعل والحدوث والقدم من صفات الفعل والتحقيق
ان امتناع انفكاك الفعل عن ذات الفاعل وعدمه معنيان
واسطيان فاذا اعتبرا في جانب الفاعل كانا ايجاباً واختياراً واذا
اعتبرا في جانب الفعل كانا قدماً وحدوثاً وخص المعتزلة بالذكر
لان النزاع بين الاشاعرة والحكماء واقع في شيء آخر ايضا هو جواز تخلف
الفعل عن الفاعل بالنظر الى الارادة اذ الاشاعرة غير قائلين به
كما ستعرف   بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم ليدل
امتناع انفكاك ايجاد العالم عن ذاته مع انه اسبق الى الوهم كونه
عبارة اشارة الى ان الايجاب هو امتناع الانفكاك معتبراً في
جانب الفاعل لا في جانب الفعل اذ هو معنى القدم كما عرفت في
الحاشية السابقة فمن اعترض على هذه العبارة فقد غفل عن هذه

الدقيقة   هذا الاستدلال الخ لا يخفى ان الايجاب المفروض
اذا كان المعنى الذي قرره المحشي العلامة فاستلزامه للقدم بديهي
مستغن عن البيان والغرض ههنا النظر في صحة المقدمات
المستعملة في الدليل على ذلك المطلوب هل هي في نفسها ام لا بعد التنزل
عن كونه مستدركاً   انما يناسب مذهب الاشعري الخ اعترض
عليه في الحواشي القديمة بان اجزاء الدليل المذكور من قبلهم غير
تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستحالته انما
في الدليل واجيب بان المذكور في الاستدلال هو التخلف عن
الموجب التام وهو باطل باتفاق العقلاء لكن الاشاعرة يقولون بجواز
مطلقاً لانهم يجوزون التخلف عنه كيف وهو في قوة اجتماع
النقيضين واما تخلف المعلول عن علته التامة بمعنى تخلفه عما
يقتضيه العلة التامة فهو ايضا مح عند جمهور الحكماء والمعتزلة
ومستلزم عندهم للتخلف عن الموجب التام وكان عند الاشاعرة
لانهم قائلون بانه بعد تعلق الارادة يجب المراد قال في المواقف
الارادة القديمة توجب المراد وفي شرحه اي اذا تعلقت ارادة
الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه
عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا انتهى لكن تعلق الارادة

بل ليس بواجب عندهم اذا كان تعلق الارادة به لا بمرجح فعدم العالم
مع وجود الفاعل المستجمع للشرائط وتعلق الارادة بفعله وان كان
ممتنعا لكن عدمه بعدم تعلق الارادة ليس بممتنع وهذا مرادهم بنفي
الايجاب اذ ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب وجوده وهذا
بخلاف المعتزلة فان تعلق الارادة عندهم لما كان بمرجح كان واجبا
فيمتنع على العالم هذا النحو من العدم ايضا نعم تخلف ذات العلة
التامة على المعلول بمعنى ان يكون جميع ما يتوقف عليه العالم موجودا عن
في الازل ويكون منفكا عن ايجاد العالم فهو جائز عند الاشاعرة
قاطبة واكثر المعتزلة ممن لم يقولوا بتجدد الارادات ومدار تجويز
ذلك عند كل طائفة شيء فعند المص وطائفة من المعتزلة هو علم
الفاعل بالاصلح فان الفاعل لما كان في الازل عالما بان الاصلح
ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فيكون علمه بذلك مرجحا
لتخصيص ذلك الوقت بالايجاد وموجبا لايجاد العالم فيه عند
المص ومقتضيا لتعلق الارادة به على سبيل الاولوية عند المعتزلة
القائلين بالاولوية الغيرية فلا يلزم من تخلفه عن ذات العلة التا
التخلف عن الموجب التام ولا الترجيح بلا مرجح وعند الكعبي هو ان
وجود العالم بجميع اجزائه لما كان متعلقا بالوقت وكان التناهي

من لوازم الزمان والوقت فكان ذلك سببا للترجيح آن اول الايجاد
بوقوع المراد فيه فلا يلزم شيء من التخلف عن الموجب التام والترجيح
بلا مرجح فتامل فيه وعند الاشاعرة هو تجويز الترجيح بلا مرجح موجب
ولا غير موجب فلا ايجاب عندهم اصلا حتى يلزم من التخلف عن ذات
العلة التامة التخلف عن الموجب التام واما القائلون بتجدد
الارادات من المعتزلة فهم لا يجوزون ذلك التخلف ايضا ولا يتحقق
عندهم في الازل علة تامة لوجود العالم بل يصير العلة تامة موجبة
بحدوث ارادة الفعل وبعد حدوثها لا يتخلف الفعل عنها
فكل ارادة عندهم مسبوق بارادة اخرى لا الى نهاية فتبين ان
استحالة التخلف عن الموجب التام مما اتفق عليه جميع العقلاء
اذ على تقدير هذا الاجراء لقائل ان يعارض المص اه قد عرفت
مما اسلفنا ان اكثر المتكلمين القائلين بحدوث العالم ممن لم يقل بتجدد
الارادات قائلون بان العلة التامة لوجود العالم متحققة في الازل فلا
يكون حدوث العالم عندهم متوقفا على شرط حادث وان مدار منع
هذه المقدمة وهي ان العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
عند كل طائفة شيء فعند المص هو ان العلم الفاعل بنظام الخير و
مصالح الغير موجب لتعلق الارادة التي هي عين الذات بوجود العا

في الوقت الذي اوجده ومرجح لوجوده في ذلك الوقت فلا يكون متوقفا
على شرط حادث ولا يلزم التخلف عن الموجب التام اذ الموجب انما يوجب
الفعل على هذا النحو وعند الاشاعرة هو ان القادر المختار يرجح
بارادته القديمة احد مقدوريه في اي وقت شاء من غير الاحتياج
الى داع يرجح تعلق الارادة بزمان فلو استدل المص بهذا الدليل على نفي
الايجاب بالمعنى الذي حققه المحقق العلامة لتاتي عليه المعارضه
بانه على تقدير الاختيار ايضا لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
والا لزم الترجيح بلا مرجح بدلا عن قول المستدل والا لزم التخلف
عن الموجب التام اذ الكلام ح على تقدير الاختيار فيلزم اما قدم
العالم او التسلسل المح عنده ولا محيص له عن هذه المعارضة الا بان
يقول ان الداعي وهو العلم بالاصلح مرجح لوجود العالم في هذا
الوقت وهذا بعينه جار في الاستدلال بان يق ان علمه بالاصلح
موجب لتعلق الارادة بوجوده في هذا الوقت لا في الازل فلا يلزم
من عدم التوقف على الشرط الحادث التخلف عن الموجب التام ولا
يمكن للمص الفرق بين الايجاب والاختيار في ذلك فان الداعي ان
كان كافيا في تخصيص ايجاد الحادث فسواء كان الفاعل موجبا او
مختارا يمكن منع القول بان العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط

حادث بل يكون الداعي في التخصيص ولا يستلزم فرض الايجاب ثبوت
التوقف على شرط حادث حتى يمكن الاستدلال ولا يمكن المعارضه
بل كلما كان الاثر حادثا يمكن القول بان مخصصه هو الداعي ولا
يحتاج الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا او مختارا فبطل
الاستدلال وان لم يكن الداعي كافيا فيحتاج في الصورتين الى
شرط حادث لبطلان الترجيح بلا مرجح عند المص في المختار والموجب
فيلزم التس فيتم المعارضة وما يتوهم من عدم جريان القول بالداعي
في صورة الايجاب مع الحدوث لان حدوث الاثر مع الايجاب بهذا
المعنى امر لا يعقل توهم فاسد لان التوقف على شرط حادث انما اخذه
المستدل على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع قطع النظر
في هذه المرتبة عن استحالته هنا بل فرض وقوعها وتكلم في انه
يتوقف على شرط حادث ولا شك انه على تقدير الحدوث يمكن
منع هذه المقدمة مستندا بالداعي ولا ارتباط لهذه المقدمة
ح بالايجاب والاختيار ولا يخفى عليك ان حال الكعبي واتباعه
حال المص بعينه لو استدلوا بهذا الدليل على نفي الايجاب بهذا
المعنى فان المعارضة اتية عليهم ولا يمكنهم الفرق بين صورتي
الايجاب والاختيار واما القائلون بنفي الارادات من المعتزلة

فظاهر انه لا يمكنهم اجرآء هذا الدليل لابتنائه على التمانع بالتغاير وهم يقولون
بجوازه فظهر ان هذا الاستدلال لا يناسب المعتزلة اصلا واما
الاشاعرة فلما كان عندهم مما يمنع هذه المقدمة على تجويز ترجيح
المختار بارادته القديمة احد مقدوريه في اى وقت شاء بلا مرجح
وظاهر انه لا يتوهم جوازه على تقدير الايجاب باى معنى كان فيمكنهم
اجرآء هذا الدليل من غير اتيان معارضة اذ ما هو جواب عنهم
عن المعارضة وهو جواز الترجيح بلا مرجح لا يتصور اتيانه في
صورته الاستدلال حتى لا يتحقق الفرق بين صورتي الايجاب
والاختيار   بل له ان يقول الخ اى بل للمعارض ان يقول
لو تم دليلك هذا لزم قدم العالم سوآء كان الفاعل موجبا او مختارا
اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن
الموجب التام اذا كان الفاعل موجبا او تخلف العلة التامة عن
المعلول لو كان الفاعل مختارا فهذا اشارة الى ورود الاشكال
في الصورتين من غير فرق وقد عرفت ان الجواب مشترك
بل عند اكثر المتكلمين اى الاشاعرة وغير القائلين بقدم الارادة
من المعتزلة   ولا لازما لفرض الايجاب المذكور اراد انه
ليس لازما لفرض الايجاب المذكور عند المص واكثر المعتزلة بقرينة

ان الكلام في عدم صحة جريان الدليل من قبلهم ولم يرد انه ليس لازما
لفرض الايجاب المذكور عند اكثر المتكلمين حتى يرد ما في الحواشي
الفخرية من قوله ولا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل الحاصل لما ادعاه
اولا من ان هذا الاستدلال انما يناسب لتابعي الاشعري لان مراده
ان المحشي العلامة لما صرح بان المقدمة المذكورة غير مسلمة عند
اكثر المتكلمين اى الاشاعرة والمعتزلة ولا لازمة لفرض الايجاب
المذكور عندهم فلا يناسب هذا الاستدلال لا للاشاعرة ولا
للمعتزلة وذلك ينافي حكمه اولا بانه انما يناسب الاشاعرة فاذا حمل
كلام المحشي على ما حملنا اندفع هذا الكلام ولا يحتاج في دفعه الى
ما ذكره بعض الفضلاء حيث قال واقول في دفع هذه المنافاة ان
للاشاعرة في هذا المقام مطلوبين احدهما نفي الايجاب الخاص
المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء وثانيهما نفي مطلق الايجاب المشترك
بين الحكماء والمص بل اثبات الاختيار المستلزم لجواز الترجيح بلا مرجح
المختص بهم والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة عندهم ايضا ولا
لازمة لفرض الايجاب الاول لكنها لازمة لفرض الايجاب الثاني
على زعمهم بل لنفي الاختيار المخصوص بهم فيصح استعمالهم لها في
اثبات المطلوب الثاني دون الاول مع ما فيه من الفساد اما اولا فلان ما علم

بالمعنى الثاني اعم مطلقا من الايجاب بالمعنى الاول فلو لم تكن هذه المقدمة
لازمة لفرض الايجاب بالمعنى الاول عندهم ولم يصح استعمالهم اياها
في المطلوب الاول لما صح استعمالهم اياها في المط الثاني ايضا لان
المط الثاني هو نفي الايجاب المطلق ونفي المط انما يكون بنفي جميع افراده
نعم لما لم يصح نفي الايجاب بالمعنى الاول باستعمال هذه المقدمة لعدم
لزومها له لم يصح نفي الايجاب المطلق باستعمالها ايضا واما ثانيا فلا
لا يتصور لزوم امر للعام بزعمهم مع عدم لزومه للخاص وما ذكره
هذا الفاضل في توجيه لزوم المقدمة للعام وعدم لزومها
للخاص بقوله فان قيل كيف يجوز عندهم لزوم تلك المقدمة لفرض
الايجاب المطلق ولا يجوز للايجاب الخاص قلنا عدم لزوم تلك المقدمة
للايجاب الراجع الى القدم من جهة ان فرض الحدوث المذكور
فيها مناف لفرض ذلك الايجاب بين لا سترة فيه اذ محصل الكلام
انه على تقدير قدم العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث وبطلانه
ظ بخلاف الايجاب المطلق فانه لا منافاة بين فرضه وفرض حدوث
العالم فيحتمل لزوم تلك المقدمة على فرضه دون الاول منظور
فيه لان ما هو لازم للايجاب هو الملازمة التي في هذه الشرطية
اعني قولنا لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث والمنافي للايجاب

الحادث المستلزم للقدم مقدم هذه الشرطية اعني الحدوث ومنافاة
مقدم شرطية لامر لا ينافي لزوم الملازمة لها الا ترى ان قولنا كلما كان
العالم قديما فلو كان حادثا لاجتمع النقيضان قضية صادقة حكم
فيها بلزوم الشرطية الثانية لمقدم الشرطية الاولى مع منافاة مقدم
الثانية لمقدم الاولى ولا يقدح المنافاة الواقعة بين المقدمين في
لزوم الشرطية الثانية لمقدم الاولى فتامل ولا تغلط فكيف
يصح استعماله في مطلوبهم حاصله ان هذه المقدمة ليست مسلمة
عند المص واكثر المعتزلة حتى يصح لهم الاستدلال بها برهانيا ولا
يزعمون لزومها لفرض الايجاب المذكور حتى يمكنهم الاستدلال
بها الزاميا فالاستدلال بها لا يناسب المص ومن يحذو حذوه
من المعتزلة اصلا واما الاشاعرة فانه وان لم تكن هذه المقدمة
مسلمة عندهم حتى يمكنهم الاستدلال بها برهانيا لكنها لازمة لفرض
الايجاب بزعمهم فيمكنهم الاستدلال بها الزاميا فان قلت ان
الحكماء لما اثبتوا في استناد الحادث بالقديم الدورات التي
كل سابقة منها معدة للاحقة فيكون وجود الحادث عندهم موقوفا
على شرط حادث فهذه المقدمة وان لم تكن لازمة لفرض الايجاب
المخصوص بالحكماء بزعم المص لكنها مسلمة عند الحكماء فيمكن استعمالها

من قبل الخصم الزاما عليهم حتى يكون جدليا قلت ما اثبت به الحكماء
في استناد الحادث بالقديم هي الحركة السرمدية ولا شك انها
متصلة واحدة لا جزء لها بالفعل وليس لتلك الدورات المفروضة
فيها وجود منفرد عن وجود الكل بل هي متحدة مع الكل في الوجود
ولا شك ان وجود الكل غير مسبوق بالعدم فلا يتحقق هنا الدائم
يكون وجوده مسبوقا بالعدم ويكون شرطا لوجود الحادث نعم هذه
الدورات موجودة بوجودات منفردة عن وجود الكل بالقوة
بمعنى انه لو قطع هذه الحركة القديمة بسكنات تتخللها لكان كل
واحدة من تلك الدورات موجودة بوجود منفرد عن وجود الكل
وكانت تلك الدورات موجودة بوجودات منفردة بالقوة فكلها
هي حادثة بالقوة بمعنى انها لو وجدت بتلك الوجودات لكان وجود
كل منها مسبوقا بالعدم واما بالفعل فليس هنا الدائم موجود يكون
وجوده مسبوقا بالعدم حتى يلزمهم القول بتوقف وجود الحادث
على شرط حادث واما ما قيل من انه ان اراد انه لا يصح استعماله في
مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكن لا يصح استعماله من قبل الاشعري
برهانيا لتجويزهم الترجيح بلا مرجح وان اراد انه يصح استعمال الاشعري
له الزاميا بخلاف المعتزلة فليس كذلك لان هذا الدليل يبتني على

استعماله الزاما على سبيل التعاقب التي لا يقول به الحكماء فممنوع باختيار
الشق الثاني فان المعتبر في القياس الجدلي هو ان يكون بعض مقدماته
مسلمة ماخوذة من الخصم ولا يلزم كون جميع المقدمات كذلك فاستقم
نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل. اعلم ان
الاشاعرة ثلاثة مطالب احدها نفي الايجاب بالمعنى المخصوص بالحكماء
الراجع الى القدم وثانيها نفي الايجاب مطلقا بمعنى ان صدور
الفعل لا يحتاج الى داع مرجح يكون زائدا على الارادة وموجب لتعلق
الارادة بالفعل بل المختار مرجح بارادته احد مقدوريه في اي وقت
شاء ويصح اجراء الدليل من قبلهم على ذينك المطلبين بان يقال على
تقدير الايجاب باحد المعنيين يلزم القدم اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث والا لزم التخلف عن الموجب التام فيلزم القدم
ولا يمكن للخصم معارضتهم لانهم يمنعون توقف الحادث على شرط حادث
مستندا بجواز الترجيح بلا مرجح موجب فلا يلزمهم من نفي ذلك
التوقف التخلف عن الموجب التام وثالثها نفي الاحتياج الى داع
يكون زائدا على الارادة ومرجحا لتعلق الارادة بالفعل على سبيل
الاولوية من غير وجوب كما هو مذهب جم من المعتزلة ويشير
اليه المحشي العلامة ويصح اجراء الدليل من قبلهم على هذا المطلب

بأدنى تغيير بأن يقال لو كان الأمر كما زعموا للزم القدم إذ لو كان حادثا
ح لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل إذ لو لم يتوقف على شرط
حادث لكان المرجح الذي يقتضي تعلق الإرادة بالفعل على سبيل
الأولوية متحققا في الأزل فكان صدور الفعل في الأزل مساويا
لصدوره في آن الإيجاد فيكون صدوره في الثاني دون الأول
ترجيحا بلا مرجح وقد هربوا عنه فإن قلت إن القول بكون العلم
بالأصلح مرجحا لصدور العالم في الوقت الذي وجد الفاعل
فيه مثال على التقادير الثلث فيمكن منع لزوم هذا القول أعني
قولنا لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لشيء من تلك التقادير مستقلا
به فلا يكون المقدمة ح أيضا مسلمة عند الأشاعرة ولا لازمة للخصم
فلا يصح استعمال الدليل من قبلهم قلت نحن لا ندعي أن هذا الدليل إذا
أجري من قبل الأشاعرة على تلك المطالب يكون تاما لا يرد عليه شيء
في الواقع ولا أن هذه المقدمة لازمة لتلك التقادير في الواقع بل
محصل الكلام هو أنه لما كان مدار منع هذا القول عند الأشاعرة
على تجويز الترجيح بلا مرجح ولا شك أنه لا يجوز على التقادير الثلثة
المذكورة فيكون هذه المقدمة لازمة لتلك التقادير بزعم
الأشاعرة وإن لم يكن لازمة لها بحسب الواقع فيكون الاستدلال

على هذه المطالب بهذا الدليل مناسبا لهم وذلك بخلاف الحكماء و
المعتزلة فإن مدار منع هذا القول عندهم على القول بالداعي و
القول بكون المراد متعلقا بالوقت مع كون الوقت متناهيا ولا
يتصور عدم تناهيه في صورة الإيجاب بالمعنى الذي يقولونه فيكون
هذا القول غير لازم لفرض الإيجاب المذكور بزعمهم كما أنه غير
مسلم عندهم في الواقع فلا يناسبهم الاستدلال المذكور وإذا كان
مرادنا هذا فلا يضرنا ورود الاعتراض على هذا الدليل إذا أجري
من قبل الأشاعرة بأن هذه المقدمة غير مسلمة عندهم ولا لازمة
للفرض في الواقع فتدبر   بل جوزوا ترجيح الفاعل بلا مرجح
قال بعض الفضلاء إشارة إلى أن نفي الإيجاب مطلقا لا يكفي في
إمكان الاستدلال بما ذكره بل يجب مع ذلك القول بجواز ترجيح
القادر أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح كما هو مذهب الأشاعرة
إذ للنافين للإيجاب مطلقا قولان كما ذكره الإمام الرازي في الأربعين
وسيجيء نقله عن المص الأول أن صدور الفعل عن القادر موقوف
على داع يصير الفعل بسببه أولى بالوقوع إلا أنه لا ينتهي إلى
حد الوجوب حتى يبطل الفرق بين الموجب والقادر الثاني أنه لا
يتوقف على انضمام الداعي والمرجح إليه أصلا بل القادر هو الذي

يرجح احد مقدوريه على الآخر بدون مرجح والاستدلال المذكور
انما يصلح للقائلين بالثاني دون الاول انتهى وقيل عليه عدم تمشي
الدليل من القائل بالاول غير ظ لان لهم ايضا ان يقولوا لو كان صدور
الفعل من القادر يحتاج الى داع يوجبه لزم قدم العالم او التسلسل وانما
اذا لم يكن الداعي موجبا بل مرجحا على سبيل الاولوية فلا يلزم شيء من
ذلك اذ يمكن ان يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد الفعل فيه
بل يوجد فيما لا يزال لانه لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب
واقول القائلون بالمرجح على سبيل الاولوية يخالفون الحكماء
وجمهور المعتزلة في نفي الايجاب والاشاعرة في اثبات المرجح
فنقيض دعويهم اعم من ان يكون الترجيح بسبب داع موجب كما يقول
به الحكيم والمعتزلة او بلا مرجح اصلا كما يقول به الاشاعرة فهذا الدليل
من قبلهم وان سلمنا تمشيته على القائلين بالايجاب لكن لا يتمشى على
الاشاعرة اذ لا ايجاب عندهم حتى يلزمهم من عدم التوقف على شرط
حادث التخلف عن الموجب التام والترجيح بلا مرجح جائز عندهم فلا
يرد محذور اصلا على ان الظاهر ان دليلهم لا يتمشى على القائلين
بالايجاب ايضا اذ لهم ان يعارضوهم بان ترجيح الارادة للفعل لو كان
بمرجح على سبيل الاولوية كما تزعمون لزم قدم العالم اذ لو كان حادثا

لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل اذ لو لم يتوقف على شرط حادث
لكان المرجح الذي يصير الفعل بسببه اولى بوجود في الازل فيكون
صدور الفعل في الازل مساويا لصدوره في آن الايجاد فيكون
صدوره في الثاني دون الاول ترجيحا بلا مرجح وقد هربتم عنه
والجواب بكون العلم بالاصلح مرجحا مشترك كما عرفت مرارا فحال
هؤلاء اذا استدلوا بهذا الدليل على نفي الايجاب هو حال المجيب
من غيره فتدبر هنا ثم اعلم ان الامام الزم القائلين بالمرجح على سبيل
الاولوية القول بالايجاب بانه على تقدير كون الفعل والترك في
حيز التساوي اذا كان رجحان الوجود على العدم ممتنعا فعندما
صار الوجود اولى كان العدم المرجوح بالامتناع احرى فالوجود
الراجح يكون واجبا ولعل الباعث للحكم على اختيار القول بالايجاب
هو ذلك ان كان تأثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير
الارادة لزم قدم العالم او التسلسل الخ سواء كان المرجح مقتضيا لتعلق
الارادة بالفعل على سبيل الاولوية او على سبيل الوجوب ويكون
ذات العلة التامة منفكة عن الفعل في الازل ولازمة له دائما
فالمحشي العلامة اشار الى نفي الاحتياج الى المرجح الذي هو اعم من
المطالب الثلثة التي ذكرناها فقد اشار الى جريان الدليل من قبلهم

المطالب الثلثة اجمالا وتفصيله ما ذكرنا فنذكر   بدون الوجوب
واللزوم قال بعض اعاظم الفضلاء لا يتوهم ان الاشاعرة ينفون وجوب
الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان الشيء ما لم يجب لم يوجد
متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من المتكلمين القائلين بالاولوية
الغيرية فالوجوب واللزوم اللذان نفيهما الاشاعرة وجوب تعلق
الارادة بسبب موجب له كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد تعلق
الارادة فلا تغفل وقد اعترض عليهم بان ما قيل في وجوب الفعل
آت بعينه في تعلق الارادة ايضا انتهى وانت خبير بان معنى قول الحكماء
الشيء ما لم يجب لم يوجد هو ان الشيء ما لم يجب وجوده في الواقع وبالنظر
الى نفس الامر لم يوجد وعند الاشاعرة وان كان الفعل واجبا بعد
تعلق الارادة فيمتنع عدمه مع تعلق الارادة لكن لما لم يكن تعلق الارادة
واجبا في الواقع عندهم عدم الفعل بعدم تعلق الارادة فلا يتصور
كونهم قائلين بان الشيء ما لم يجب وجوده في الواقع لم يوجد اذ ما لم
يمتنع جميع انحاء عدم الشيء في الواقع لم يجب وجوده في الواقع فتدبر
فهو قائل بالايجاب الخاص آه لم يرد ان الايجاب بهذا المعنى
اخص من الايجاب بالمعنى المخصوص بالحكيم اذ الامر بالعكس كما عرفت
بل اراد ان هذا المعنى ايجاب خاص بمعنى انه معنى مخصوص مغاير

للمعنى المذكور ولا المخصوص بالحكماء   فالحق في الاستدلال لما مر
سابقا آه وهو انه لو كان الفاعل موجبا بالمعنى المذكور لزم قدم العالم
بالضر   ولا خفاء في ان المص اختار المذهب الاول حاصل
الكلام ان المص لما قال ببطلان الترجيح بدون مرجح موجب فيكون قائلا
بالايجاب تاما فلا يناسبه هذا الاستدلال لانه ينفي الايجاب مطلقا
فيكون مناسبا لمذهب من يقول بالترجيح وينفي الايجاب مطلقا ولكن
اجرى هذا الدليل من قبل المص على نفي الايجاب بالمعنى المخصوص بالحكيم
لورد عليه المعارضة ولا يمكنه الجواب عنها الا بما يبطل الاستدلال
بل الاستدلال على مذهب المص هو ما مر سابقا لانه انما ينفي الايجاب
بالمعنى المخصوص بالحكماء والمص بصدد ابطال الايجاب بهذا المعنى
ثم لا يخفى عليك انه لو حمل الصحة في كلام الش على معناه المتبادر
فالايجاب المقابل له في عبارة المتن على كون ذات الفاعل مستلزما
للفعل من حيث هي هي من دون مدخلية الارادة كما اشرنا اليه سابقا
لم يرد ما اورده المحقق العلامة لان المقدمة المذكورة تكون ح لازمة
لفرض الايجاب وان لم تكن مسلمة عند المتكلمين فيصح استعمالها
للمتكلمين الزاما ولا يرد عليهم المعارضة المذكورة لان ما هو جوابا
عند المتكلمين عن المعارضة ويكون مدار منع هذه المقدمة عليه

وهو اما كون العلم بالاصلح مرجحا والقول بكون المراد متعلقا بالزمان
والوقت وانه منشاه اذ تجويز الترجيح بلا مرجح لا يتاتى على تقدير
الايجاب بهذا المعنى فالاولى الحمل على ما ذكرنا وح يكون اجزاء هذا
الدليل مناسبا للمتكلمين من غير لزوم استنادك او شئ من المقدمات
المذكورة سالفا وآتيا فتامل تحط باطراف المقام والتكلان على
العزيز العلام   اى قدم الفعل المطلق الخ اراد به قدم طبيعة
الفعل حتى يكون محفوظا بتعاقب الافراد وانما حمله على هذا
المعنى لانه انسب بما فسر به الايجاب وايضا لو حمل على القدم بالشخص
او بجميع الافراد لتوجه منع لزومه للايجاب مستندا الى الاستناد
الى شرط تدريجى الوجود كقطعة فرضية من حركة مستمرة وتحاج
في دفعه الى التشبث باستحالة التسلسل التعاقبى فلا يكون لزوم
القدم للايجاب بينا ولا مستغنيا عن الدليل المذكور كما هو غرض
المحشى ومع ذلك فقد ذكر المحشى ايرادا على نفسه في ذيل قوله
فان قيل كما سياتى واجاب فظهر سقوط ما في الحواشى الخفرية من
ان الظ قدم اشخاص العالم على مذهب الاشاعرة وما سوى حركات
العباد بالاتفاق من المتكلمين   بديهى لا حاجة الى التنبيه عليه
الخ لما عرفت من ان القدم بالنوع لازم بين للايجاب بالمعنى الذى

فسر به المحشى والاولى كما عرفت حمل الايجاب على المعنى المتعارف والقدم
على ما القدم بالنوع فلزومه للايجاب بهذا المعنى ظ اذ لو كان حادثا
بجميع الاجزاء يلزم التخلف سواء توقف على شرط حادث اولا فاجزاء
الدليل بحسب الجليل من النظر كما سياتى   ذلك التوقف اه ذلك
التوقف مبتدا وخبره قوله مستلزم وقوله وان كان استلزام الخ
الخ معطوف على قوله لحالية هذا الحدوث الخ وهو ظرف لغو
اما متعلق بقوله ممنوعا او بقوله مستلزم وعلى الاول يكون نظم
الكلام ان التوقف على الشرط الحادث الذى هو تالى في الملازمة
التى عقدتها مع كون لزومه للمقدم اى الحدوث النوعى ممنوعا
بط من جهة اخرى ايض وهو انه مستلزم لتقدم الشئ على نفسه اما
كون لزوم التوقف ممنوعا فلان المقدم المفروض اعنى الحدوث
على تقدير الايجاب مح لانه في قوة اجتماع المتنافيين والمح جاز
ان يستلزم محالا آخر فعلى هذا التقدير المح جاز ان لا يتوقف الحادث
على شرط حادث اذ غاية ما يلزم ح هو التخلف المح ولا فساد فيه
لجواز كونه ناشيا من المح الذى هو الحدوث المذكور واما ان هذا
التوقف مستلزم لتقدم الشئ على نفسه فلان طبيعة الفعل
المطلق اذا كان حادثا ومتوقفا على هذا الشرط الحادث كان جميع

افراد الفعل المطلق فيكون متوقفا على نفسه ولم يتعرض له المحشي
العلامة لظهوره وقول المحشي العلامة كما ان الاشارة اليه اشارة
الى اصل المنع حيث قال انما التوقف المذكور غير مسلم عند المقدم
ولا لازم من فرض الايجاب لا الى سند المنع ويكون محصول الكلام
القدح في الدليل المذكور من وجهين احدهما منع الملازمة مستندا
بمحالية المقدم وجواز استلزام المحال المحال والاخر ان ما جعله تاليا
في الملازمة بط في نفسه لانه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ويرد
على كل من الوجهين انه خارج عن قانون المناظرة اما الاول فلان
مقصد المستدل ليس الا اثبات كون المقدم محالا فمنع الملازمة
مستندا الى محاليته اعتراف بمقصد المستدل ومثل هذا البحث
في القياسات الخلفية لا يضرنا المستدل اذ كلامه على تقدير كون
المقدم ممكنا على سبيل التنزل والاستظهار فاذا منع الملازمة
مستندا بالمحالية المذكورة كان ذلك تقريبا له الى مقصده و
اغناء له عن مؤنة الدليل واعترافا بمطلوبه من اول الامر واما الثاني
فلان التوقف المذكور لما كان تاليا في القياس الاستثنائي وكان
المستدل في صدد ابطاله بانه مستلزم للدور ايضا لا يضر المستدل
بل ينفعه ويؤيده ويمكن دفع الثاني بان مراد المحشي العلامة ليس

الا هو القدح في الدليل من وجهين بل المراد القدح فيه من وجه
وتاييده من وجه آخر فيكون محصل كلامه ان الدليل وان كان عليلا
من جهة انه يمكن منع الملازمة للمحالية والامكان المذكورين لكنه
يمكن تاييده من جهة اخرى وهو ابطال التالي بوجه آخر لم يتعرض
له المستدل لكن الايراد على الاول غير مندفع وعلى الاحتمال الثاني
يصير نظم الكلام هكذا ذلك التوقف لزومه لحدوث الفعل المطلق
ممنوع كما مر ومع ذلك فهو مستلزم لتقدم الشيء على نفسه من
جهة ان الحدوث المجتمع مع الايجاب لما كان محالا فتوقف الحادث
الذي هو طبيعة الفعل المطلق اذ ذاك على الشرط الحادث ايضا
تم والمحال يجوز ان يستلزم محالا آخر هو تقدم الشيء على نفسه ويجري
في هذا الاحتمال ايضا التوجيهان المذكوران اعني كون الكلام قدحا
في الدليل من وجهين او قدحا من وجه وتقوية من وجه آخر والايراد
ان الثانيان يتوجهان على هذا الاحتمال ايضا اذا حمل على التوجيه
الاول ويندفعان عنه بحمله على التوجيه الثاني لكن يتوجه انه يبعد
حمل الكلام على التوجيه الثاني بصيرا لكلام تقوية للمستدل و
ترميما لما رامه ولا شك ان المستدل في صدد اثبات محالية المقدم
بابطال التالي فجعل محالية المقدم وسيلة الى ابطال التالي

لتقوية الاستدلال مصادرة على المط بل يمكن ان يق ان المقص في المقا
اثبات استلزام التوقف المذكور لتوقف الشيء على نفسه سواء
جعل الكلام مدرجا في الدليل حتى يكون معارضة كما في التوجيه
الاول او جعل تقوية للدليل حتى يكون من جانب المستدل كما في
التوجيه الثاني وظ ان محالية الحدوث المذكور وجواز الاستلزام
المذكور امر ظ مبين بما سلف من البيان الذي هو كالتنبيه على
هذا الامر البديهي فالتمسك بمحالية الحدوث وجواز استلزا
الخ للخ استدراك في الكلام اللهم الا ان يق ليس مقص المحشي العلامة
الاستدلال بالمحالية والامكان المذكورين على استلزام التوقف
المذكور لتقدم الشيء على نفسه بل مراده من قوله المحالية آه بيان
السر لتحقق ذلك الاستلزام ورفع الاستبعاد عنه واما اثبات
ذلك الاستلزام فامر بديهي يكفي فيه التنبيه الذي ذكرناه ولا يحتاج
الى الاستدلال لكن فيه بعد لا يخفى هذا نهاية توجيه الكلام
في هذه الحاشية التي هي من مزال الاقدام ثم ان بعض الفضلاء
ذكر احتمالا ثالثا وهو ان يجعل ذلك التوقف مبتدا وخبره قوله
المحالية وقوله وامكان استلزام الخ الى آخر الكلام جملة اخرى
مشتملة على مبتدا وخبر ونسب ذلك الى الحواشي القديمة وقال

فيصير محصول الكلام ان ذلك التوقف مع ممنوعية لزومه بط ايضا لانه
ناش من محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بمعنى امتناع
الانفكاك فيكون معارضة للمقدمة الممنوعة ثم ان قيل الخ يمكن ان
يستلزم محالا آخر فالحدوث على تقدير الايجاب يمكن ان يستلزم
التوقف نقول امكانه فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
فهو بط انتهى كلامه ولعمري انه اعجوبة للواقفين واضحوكة للناقدين
حتى كانه لا ترتفع السدول عن معنى ولا تنكشف اللثام عن مغنى
لا حاجة الى هذا القيد الموجب بصيغة الفاعل يطلق على
معنيين احدهما العلة التي بها يجب وجود المعلول والموجب بهذا
المعنى قد يكون تاما كما اذا كان مؤثريته كافيا في وجوب المعـ من
غير توقف المعـ على شرط آخر وقد يكون ناقصا كما اذا كان الامر بخلاف
ذلك وثانيهما المشتق من الايجاب بالمعنى الذي فسر به الخ في
صدر البحث وهذا لا يحتمل الا التمام فبعد ارادة هذا المعنى
من الموجب كما فسره المحشي العلامة يكون تقييده بالتمام لغوا وحمل
القيد على انه للتوضيح حتى يكون قرينة موضحة لتخصيص احد معنى
المشترك بالارادة مدفوع بان القرينة الموضحة لا بد وان يكون
مختصة بالمعنى المراد من معنى المشترك حتى يصح كونها قرينة عليه

والتمام يتحقق في الايجاب بالمعنى المفسر والايجاب بالمعنى الاول لان
ذات الواجب عند المص موجب تام بالمعنى الاول   وايضا التخلف
عن الموجب آه قد عرفت ان مثل هذا الايراد خارج عن قانون المناظرة
لانه اعتراض بمقدمة المستدل ولو كان هذا وما يشبهه موجها لتوجه
على جميع القياسات الخلفية ولم يكن لاختصاص بهذا الدليل
ثم لا يذهب عليك ان مفاد هذا الكلام هو المنع والسند السابق
في حاشية التوقف بعينه عند حملها على الاحتمال الاول فيكون
ذكره ههنا تكرارا لا يظهر لها فائدة يعتد به ولا يبعد ان يجعل ذلك
قرينة على ان المراد بالحاشية السالفة هو الاحتمال الثاني فتدبر
وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب آه
توضيحه ان القدم في قول الشارح يلزم قدمه لما كان المراد به القدم
النوعي فيكون نقيضه المفروض بقوله اذ لو كان حادثا هو حدوث
طبيعة الفعل المطلق ولا شك ان حدوث الطبيعة مستلزم
لحدوث مجموع الافراد من حيث هو مجموع فاذا كان الفاعل موجبا
بالمعنى المفسر والاثر حادثا بهذا المعنى يلزم التخلف عن الموجب
التام البتة سواء توقف على شرط دائم او لا وسواء كان الشروط
مجتمعة او متعاقبة وذلك ظ فلا حاجة في تتميم الدليل الى

اعتبار التوقف على شرط حادث واستلزامه التسلسل بل يكفي ان يقال لو كان
حادثا لزم التخلف عن الموجب التام لا يقال لزوم التخلف في صورة تعاقب
الشروط ممنوع اذ حينئذ يلزم قدم الفعل المطلق كما سيصرح به المحشي
العلامة وهو ينافي لزوم التخلف قلنا تحقق المنافاة بين الامرين
لا يقدح في لزومهما معا للمفروض المستحيل اذ المحال يمكن ان يستلزم
اجتماع المتنافيين ومقام الاستدلال على استلزام الفرض
المذكور لكل واحد من الامرين فيكونان معا لازمين لذلك الفرض
المستحيل   متعاقبة آه اعلم ان التعاقب يتصور على وجهين
اولهما ان يكون هناك شروط غير متناهية ويكون كل منها موجودا
قبل وجود الشرط المتأخر عنه بحيث لا يجامع السابق اللاحق لا
في الحدوث ولا في البقاء وهكذا الى المعم الاخير ولا شك انه حينئذ
يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه اذ على هذا الفرض لا يخلو جزء
من اجزاء الزمان والاستمرار الموهوم من فرد ما من تلك الشروط
فيكون طبيعة الفعل المطلق محفوظة بتعاقب تلك الشروط
فلا يكون وجود الطبيعة النوعية مسبوقة بعدم الطبيعة
مطلقا وان كانت مسبوقة بعدمها في ضمن بعض الافراد وهذا
هو معنى القدم بالنوع وقد عرفت انه على هذا التقدير يلزم

تخلف طبيعة الفعل المطلق المفروض حدوثه عن موجبه التام ايضا
وان كان لزوم التخلف منافيا للزوم القدم بالنوع بناء على استلزام
المفروض الخ لاجتماع المتنافيين ثم اعلم انه على هذا التقدير
يلزم التخلف من وجه آخر غير مناف للقدم وهو ان كل واحد من الشروط
لما كان موجودا في زمان واستمرار وهمي والشرط المتاخر عنه في
زمان اخر فيلزم في ذلك الزمان الذي هو ظرف لوجود المتقدم
تخلف المتاخر عن موجبه التام ولا يندفع ذلك الا بان يكون هناك
موجود متجدد متغير كالحركة يكون تلك الشروط الغير المتناهية
اجزاء فرضية له او مستندة اليها قال بعض الفضلاء عند ذلك
فيلزم في صورة التعاقب القدم بالتشخص ايضا وفيه نظر لجواز ان
يكون هناك متحركات غير متناهية يكون كل سابق علة للاحق فلا
يلزم قدم واحد بالتشخص ثانيهما ان يكون هناك شروط متعاقبة
في الحدوث مجتمعة في البقاء وهذه الصورة اولى بتسميتها شروطا
متعاقبة لان الامور التي لا يكون السابق منها مجامعا للاحق معدات
لا شروط وحال هذه الصورة حال الاولى في استلزامه للقدم
بالنوع وللتخلف بالوجهين السالفين وفي اندفاع الثاني من وجهي
التخلف بالتمسك بالشرط التدريجي وفي سقوط ما ذكره بعض الفضلاء

في هذه الصورة ايضا من لزوم القدم بالتشخص بل سقوطه في هذه
الصورة اوضح ويزيد على جميع ذلك ان هذه الصورة يستلزم
القدم الخ باتفاق الحكماء والمتكلمين لاستلزامها اجتماع تلك الشروط
الغير المتناهية في آن حدوث المعلول ولذلك ادرجها بعض المحشين
تحت قوله الخ او مجتمعة بقي في المقام شيء وهو انه كيف يتصور
كون الماهية قديمة مع حدوث جميع الافراد والحال انه لا معنى لقدم
الماهية الا كون وجودها غير مسبوق بالعدم ولا شك انه لا يتحقق
الماهية الا في ضمن فرد من تلك الافراد فاذا كان كل واحد من تلك
الافراد حادثا ومسبوقا بالعدم فاين يتحقق للماهية وجود ازلي
غير مسبوق بالعدم نعم انما يتصور ذلك لو جاز ان يكون للماهية
وجود معرى عن جميع تشخصات الافراد وهو بديهي الاستحالة
والجواب ان الماهية اذا كانت موجودة في ضمن افراد غير متناهية
متعاقبة في ازمنة غير متناهية فلا شك انه وان كان وجود
كل حصة من الماهية في ضمن فرد خاص مسبوقا بالعدم الخاص لتلك
الحصة لكن الوجودات المتعددة الغير المتناهية التي يوجد بها
الماهية على هذا التقدير لما لم يكن لها انقطاع في جانب الازل
بل كان قبل كل وجود وجود لا الى نهاية صح ان وجود الماهية من حيث

من هي غير مسبوق بعدمها مطلقا ولا نريد بالقدم الطبيعة النوعية
الا هذا المعنى فان قلت اتصاف المهية بصفة ما يستلزم اتصاف
بعض افرادها بتلك الصفة فيلزم من اتصاف الطبيعة بالقدم اتصاف
فرد ما منها به وقد فرض ان كل فرد منها حادث هذا خلف والدليل
على استلزام اتصاف المهية اتصاف الفرد انه لو لم يكن كذلك لزم
وجود المهية مجردة عن جميع التشخصات الكائنة للافراد لان
الاتصاف يستدعي وجود الموصوف الذي هو المهية فذلك
الوجود الذي هو مناط الاتصاف ومصحح له ان كان ثابتا للمهية
في ضمن فرد معين لكان ذلك الفرد متصفا بما اتصف به المهية
فيكون الاستلزام المذكور لازما هف وان كان ثابتا للمهية المعراة
عن تشخصات الافراد المعينة فذلك هو اللازم قلنا الاستلزام
المذكور مم وما تمسكتم به مقدوح باختيار الشق الاول والجواب
بان العقل لا ينقبض عن ان يكون الوجود الذي يستدعيه
الاتصاف بالمهية هو وجود بعض الافراد ومع ذلك كان المتصف
بالصفة هو نفس المهية التي هي جزء من هذا الفرد لا نفس الفرد
ومن رام ابطاله فعليه الدليل وكيف يمكن القول باستلزام
اتصاف المهية بصفة اتصاف بعض الافراد بها مع ما نرى من

ان الانسان من حيث هو هو متصف بالكلية والنوعية وليس شيء
من افرادها الخارجية والذهنية كليا ولا نوعا وكذا هو يتصف
بانه متحقق في ضمن كل واحد من الافراد ولا شيء من الافراد يتصف
بهذا المعنى وكذلك هو يتصف بالكثرة الشخصية ولا شيء من الافراد
يتصف بها ونظائر ذلك اكثر من ان تحصى   وعلى هذا التقدير
يلزم التخلف عن الموجب التام الخ سواء كان اجتماع الشروط الغير
المتناهية في الازل وح يلزم تخلف المع عن الموجب التام الذي
هو الفاعل مع جميع الشروط المتحققة في الازل مضافا الى ذلك
لزوم قدم طبيعة الفعل بل قدم اشخاص غير متناهية مع ان الفرض
حدوث الطبيعة او كان اجتماعها فيما لا يزال وح يلزم تخلف
الشروط عن موجبها التام فيشترك الشقان في لزوم التسلسل المجمع
على استحالته ولزوم التخلف عن الموجب التام فظهر سقوط ما
في الحواشي الفخرية حيث كتب على قوله ويلزم التخلف هذا اذا كان
الاجتماع في الازل اعلم ان حدوث الفعل مطلقا وان كان مستلزما
للتخلف مطلقا لكن لما كان يلزم على بعض الصور محالات اخر كما عرفته
فلذا استدرك على من ان استوفى الاحتمالات رومًا للاشارة
الى تعدد المحالات اللازمة من هذا الفرض   اذ لو كان حادثا

لا يخفى عليك ان هذه العبارة في الشرح متقدمة على مناط الحاشيتين
السابقتين وكان ره اعادها هنا لفائدتين اوليهما ان يكون
اعادة الكلام عليه توطئة وتمهيدا لقوله فان قيل وثانيتهما
الاشارة الى ان لزوم التخلف لحدوث مطلق اثر الموجب كما يمكن
بيانه بالوجه السابق بان يدعى بداهة لزوم التخلف لفرض الحدوث
المذكور يمكن بيانه بوجه آخر وهو استنتاجه من الحاشيتين السابقتين
بان يق على تقدير الحدوث والتوقف على الشروط المتعاقبة لما
كان يلزم قدم طبيعة الفعل فلم يكن تلك الصورة من صور الحدوث
حقيقة فصورة اجتماع الحدوث مع التوقف على الشروط منحصرة
في ان تكون الشروط مجتمعة وح يلزم التخلف وظاهر ان في صورة
الحدوث مع عدم التوقف على الشرط الحادث يلزم التخلف
فظهر بذلك ان التخلف لازم للحدوث مطلقا وبما قررنا ظهر
ان قوله لا خفاء عليك آه بعد ما سبق من قوله وايضا ذلك التخلف
لازم آه ليس تكرارا من غير فائدة وظهر ايضا اندفاع ما ذكره بعض
الفضلاء حيث كتب على قوله لا خفاء عليك آه هنا من تتمة ما تقدم
كما في النسخ المعتبرة وهو الصواب وقد يذكر في بعض النسخ له
مناط آخر هو قول الشارح اذ لو كان حادثا وكانه سهو الناسخ انتهى

فان قلت هذا التقرير مناف لما سبق من ان في صورة التعاقب
كان القدم والتخلف معا لازمين بناء على استحالة الفرض قلنا لما
كان المفروض وهو حدوث طبيعة الفعل مع توقفهما على الشروط
المتعاقبة الغير المتناهية في قوة اجتماع المتنافيين فيجوز ان
يستدل على بطلانه بوجوه الاول انه يلزم منه اجتماع التخلف
المنافي للقدم مع القدم الثاني انه لما كان يلزم من هذا الفرض
القدم وهو مناف للحدوث والتخلف فلا يكون ذلك فرضا
للحدوث حقيقة هف الثالث انه لما كان يلزم من هذا الفرض
تخلف مطلق الاثر عن الموجب فلا يتحقق في تلك الصورة تعاقب
الشروط الغير المتناهية هف ولا يخفى ان كلا من هذه الوجوه
تامة في نفسه لا يتوجه عليه شئ والامر في ايثار احد منها او
اثنان منها او الثلثة الى المستدل وح يكون المنظور في التقرير
الاول لبيان لزوم التخلف للحدوث هو الوجه الاول او الثالث
وفي التقرير الثاني هو الوجه الثاني فتدبر   فان قيل الخ
حاصل السؤال ان استدلاله اعتبار التوقف على الشرط الحادث
انما يلزم لو حمل القدم في قول الشارح يلزم قدمه على القدم النوعي اذ
ح يكون نقيضه حدوث طبيعة الفعل وهو مستلزم للتخلف

مطلقا اما اذا حمل على قدم اجزاء العالم او على قدم شخص معين حتى
يكون نقيضه حدوث جزء ما من العالم او حدوث هذا الشخص
فلا استدراك اذ ظاهر ان الحدوث باحد هذين المعنيين لا يستلزم
التخلف مطلقا فلا بد في تتميم الدليل من التمسك باعتبار التوقف
على الشرط واستحالة التس ومحصل الجواب ان بالحمل على احد
هذين المعنيين وان اندفع الاستدراك المذكور لكن يلزم الاستدراك
من جهة اخرى وهو انه يكفي لبطلان الايجاب استلزامه للقدم
باي معنى كان اذ قد ثبت سابقا استحالة قدم العالم مطلقا سواء
كان بالشخص او بجميع الاجزاء او بالنوع فيكون دعوى استلزام
الايجاب للقدم باحد هذين المعنيين مستدركا

بالشخص يمكن حمله على قدم شخص معين وعلى قدم شخص ما لكن يرد
بعد ذلك اذ لو كان حادثا اي بالشخص ناظر الى الاول لان ظاهره
هو حدوث شخص معين ولا يخفى انه يندفع بالحمل على كل منهما
الاستدراك بالوجه الاول ويلزم الاستدراك من الجهة الاخرى

اذ حادثا بالجزء اشارة الى نقيض قدم الاجزاء

فرض الواسطة غير معقولة قد عرفت ان الاختيار الذي هو في
بصدد اثباته هو المعنى المتفق عليه المقابل للايجاب بمعنى الجبر

وحاصل الدليل ان صدور العالم الجسماني عن فاعله لو كان على سبيل
الايجاب بهذا المعنى لزم قدمه بالزمان اذ لو كان حادثا على ذلك
التقدير فاما ان يكون الفاعل وحده او مع شرط قديم كافيا في
صدوره عنه فيلزم التخلف عن الموجب التام واما ان يتوقف صدوره
عنه شرط حادث فيلزم التس وهو باطل بجميع اقسامه عند المتكلمين
وقدم العالم مناف لحدوثه فكذا الايجاب بالمعنى الايجاب لان
ملزوم المنافي للشيء مناف لذلك الشيء لكن احد المتنافيين ثابت بالدليل
العقلي الذي مر في مبحث الجواهر فالمنافي الآخر منتف لاستحالة
اجتماع المتنافيين وكون الايجاب بهذا المعنى مما لم يذهب اليه احد
من العقلاء لا يقدح في كون المراد هنا نفيه بالدليل اذ الاختيار
المقابل له من الضروريات الدينية واثباته من المسائل الكلامية
النظرية فيجب اثباته بالدليل والموضع المناسب له هاهنا ثم لما
كان الدليل المذكور يرد عليه ما اشار اليه الشارح اجاب عنه بهذا
الكلام وحاصله ان الاختيار بهذا المعنى من صفات الكمال والعلة
يجب ان تكون اكمل واشرف من معلولها فصدور الواسطة المفروض
اختيارها عن الموجب المحض غير معقول بمعنى انه باطل لاستلزامه
كون المعلول اشرف من علته وهو باطل في بداية العقول لان الواسطة

غير متصورة بناء على ان المراد بالعالم هو جميع ما سوى الله سبحانه
كما زعمه الشارح حتى يرد عليه ما اورده   الشارح فللمعترض ان يقول
قد عرفت اندفاعه بما قررنا   اقول العمدة الخ لا يخفى ان العلم
بحجية الاجماع والحديث موقوف على العلم بصدق الرسول
المتوقف على العلم بكون المرسل مختارا فيعود البيان لانا نقول
العلم بصدق الرسول انما يتوقف على اختيار المرسل بالمعنى المقابل
للجبر لا على اختياره بالمعنى الذي فسره به المحشي اذ ظاهر ان صدق
الرسول لا توقف له على حدوث العالم بالزمان لا بحسب الوجود
ولا بحسب العلم وهذا بخلاف ما لو حمل كلام المص على ما حملنا فان
الواجب ح اثبات الاختيار بالدليل العقلي كما قررنا من غير
تمسك بالسمعيات والا لتوجه الدور المذكور والجواب عنه
ح بمنع التوقف مستندا بانه اذا شوهد المعجزات حصل اليقين
بصدق الرسول في جميع ما يخبر به وان لم يخطر بالبال كون المرسل
مختارا مكابرة كما سيجيء في كلام الشارح في بحث العلم وسنتكلم عليه
هنالك ان شاء الله تعالى   الذي لا دليل عقلي يعارضه اه
اقول لان الشبه الدالة على قدم العالم التي نقل عن الفلاسفة كلها
مدخولة ونحن نذكر تلك الشبه مع اجوبتها المنقولة عن المتكلمين

ونشير الى ما استقر عليه رأينا في الجواب ليتضح المطلب حق الايضاح
ولا نبالي بالاطناب فان الجهل اولى بالاجتناب والله الموفق للصواب
فنقول وبالله التوفيق الفاعل اما ان يوجد به معلولا لانه من لوازم
ذاته او من لوازم وجوده ويمتنع انفكاكه عنهما من غير مدخلية لاختيار
الفاعل فيه غايته ان العقل يجد ان العلة اصل والمعلول فرع
ويحكم بالترتب بالفاء وهذا هو الفاعل الموجب كالنار للاحراق
واما ان يوجد معلوله بالارادة والاختيار ويجوز له تركه بهما وهو
الفاعل المختار ويجب على المكلف اذعان ان مبدأ العالم ومنتهى
سلسلة الموجودات مختار في ايجاده لان المكلف حين ما لم يثبت
عنده الاختيار بهذا المعنى وان كان غير جازم بعد بصدق الرسول
وثبوت دينه وحجية اجماع امته الا انه حين يسمع ان هذا الحكم
من ضروريات دين محمد صم ومجمع عليه بين جميع ارباب الملل فلا اقل
من ان يحتمل عنده كون انكاره او الشك فيه سببا لاستحقاق
العقاب الابدي فيكون الضرر في عدم الاعتقاد مظنونا ودفع
الضرر المظنون واجب عقلا لكن اثبات هذا المعنى بالنصوص
يستلزم الدور كما مر سابقا وهذا المعنى للاختيار هو الذي كان
المص بصدد اثباته هنالك بقوله وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب

والحكماء يوافقون المتكلمين في اثبات هذا المعنى له تعالى فانهم قالوا
ان الله تعالى قادر يعني ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لكنه قد يستحيل
مقدم احدى الشرطيتين ولا يخفى على اللبيب انه كلام محقق لا غبار
فيه الا من افهام القاصرين فانه لما تقرر في مظانه ان الشيء ما لم
يجب لم يتحقق فتعلق ارادته تعالى باحد طرفي الفعل دون الاخر ما لم
يجب البتة لم يحصل فاستحال تعلقها بالطرف الاخر ولا تخالف فيه
لشيء مما يعلم بالشرايع وقرروا ان ما صدر عنه تعالى اما قديم لازم
له تعالى وجودا او حادث فوجود الاول لانه فياض لا بخل له ولا مانع
له عن الفيض ولا مانع لتلك المعلولات عن الوجود لعدم توقفها
على استعداد مادة او وضع خاص بين الاجرام السماوية فاراد
ازلا ايجادها لما يتضمن تركه من شايبة البخل والنقص المستحيلين على
ذاته فوجب وجودها ازلا ووجود الحوادث عندهم مسبوق باستعداد
المادة وهو السبب في تاخر وجودها فعند تمامه لزم له تعالى ايجادها
لعدم البخل فيه تعالى والمتكلمون بل قاطبة المليين في كل عصر وزمان
اجمعوا على ان العالم بجميع اجزائه الشخصية والنوعية حادث
مسبوق بالعدم الخارجي وعمدة ما تمسكوا به النصوص والضرورة
الدينية وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الذي حمل المحشي

كلام الشارح عليه فمناط النزاع بيننا وبين الحكماء في حدوث العالم
وقدمه ولكم على ذلك شبه نذكر منها اشهرها واقواها على اتم تقرير
وترميم ونشير الى اجوبتها   ان ذات الواجب تعالى اما ان
تستجمع جميع شرائط التاثير في الازل ا ولا وعلى الاول يلزم قدم الاثر
بالضرورة لامتناع التخلف عن الموجب التام وعلى الثاني توقف وجود الاثر
وهو العالم على شرط حادث وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل
اما على سبيل اجتماع تلك الشروط وهو باطل بالتطبيق والتضايف
وايضا نقول اذا اخذنا مجموع تلك الشروط بحيث لا يشذ عنها
شرط فاما ان يتوقف وجودها على شرط اخر غير ذات الواجب خارج
عن مجموع الشروط فلم يكن ما فرضناه جميعا جميعا هف ولا يتوقف
فيكون الذات وحده مستقلا بايجاد ذلك المجموع فاما ان يكون
اجتماعها في آن حدوث الاثر فيلزم اما حدوث الواجب بالذات
واما تخلف الشروط عن موجبها التام وكلاهما محالان او يكون
اجتماعها في الازل فيلزم قدم اشخاص غير متناهية من العالم
هي الشروط بل والمشروط وجوده بها ايضا والا لزم تخلف المشروط
عن موجبه التام وهو الواجب مع جميعها اذ المفروض عدم شرط
خارج عن المجموع او على سبيل تعاقب تلك الشروط اما في الحدوث

مع اجتماعها في البقاء فيجتمع في آن الحدوث امور غير متناهية مترتبة
موجودة ويجري فيها براهين ابطال التسلسل على انه يلزم ح قدم
نوع الفعل وطبيعته وهو مطلوب في الجملة واما على سبيل
تعاقبها حدوثا وبقاء بان لا يجتمع اثنان منها في الوجود في زمان ولا
في آن فيكون طبيعة العالم قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد
الغير المتناهية وتلك الامور انما يكون تعاقبها على مادة قديمة
فيلزم ايض قدم شخص هو المادة ولكونها لا ينفك عن الصورة
يكون الجسم قديما ايض اونقول لا يجوز وجود الشرائط على التعاقب
ايض لان الفاعل لما توقف تاثيره في كل من الشرائط على شرط آخر
فهو في حد ذاته متساوي النسبة الى طرفي الايجاد وتركه فيتساوى
فرض وجوده بحيث لا يوجد معه شيء من تلك الشروط اصلا و
فرض وجوده موجبا له فلا يترجح احد الطرفين على الآخر الا لامر
خارج وننقل الكلام اليه حتى يظهر انه يجب ان يكون بين الباري تع
والحوادث توسط امر واحد ذاتا يتكثر اضافاته ونسبه فيكون قديما
بالذات وحادثا بالاضافة وهو الحركة فاوجبوا وجود حركة قديمة
بل وجود جسم قديم هو المتحرك بتلك الحركة وادعوا انها حركة
الفلك الاعظم فيكون قديما وكذا ما في جوفه لامتناع الخلاء

ولان الحركة الواحدة البسيطة كما لا يختلف ذاتها لا يختلف اضافاتها
للمادة الواحدة لتشابه اجزائها في الحقيقة اثبتوا حركات مختلفة
وافلاكا كثيرة يحصل من اجتماعها واختلافها سرعة وبطوءا وجهة
اوضاع مختلفة من المقارنات والمقابلات والتربيعات وغيرها
فينتظم بها سلسلة الحوادث عندهم هذا تمام دليلهم على هذا
المطلب مع تتميمات وترميمات خلت عنها صحفهم فعولوا عليه
وحكموا بقدم كرات الاجسام البسيطة فلكيتها وعنصرياتها
بالشخص وقدم المركبات العنصرية التي هي المواليد الثلثة والانا
الجوهرية بالنوع وان الحوادث انما هي اشخاص المركبات المذكورة و
هي مرتبطة بالعلة القديمة بالواسطة المذكورة بسبب ما اشتملت
عليه من جهتي استمرارها ذاتا وتجددها اضافة ونسبة
عنه المتكلمون بطريقين الاول النقض بالحوادث اليومية
والقدح فيما نقضوا به من جواز التسلسل على سبيل التعاقب بوجوه
ابطاله برهاني التطبيق والتضايف فانهما يدلان
على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة او لا اما
الاول فظ واما الثاني فلانه ينضبط تلك الامور الغير المتناهية
وجود خارجي في مجموع الزمان الغير المتناهي فبالنظر الى كل

ذلك الزمان وجد سلسلة غير متناهية مشتملة على انقص منها يشمل
كل منهما على آحاد فاذا طبقنا بين آحاد الكل وآحاد الجزء فان تساويا
تساويا وان لم يتساويا تناهيا وايضا كان لكل من آحاد تلك السلسلة
جهة تقدم وتأخر الى المبدأ فيتفاضل المتضايفات واجيب عنه
بان التطبيق لا يحصل الا بحصول مقابلة بين الآحاد عقلا او وهما
ولا يتصور ذلك بين المعدومات الصرفة ولا بينها وبين الموجودات
وبينه فاذا لم يجتمع الآحاد في الوجود كان عند وجود كل واحد منها
بقية الآحاد معدومة غير ذي هوية اصلا فلا ينطبق شيء منها
على شيء اصلا ولا بفعل الوهم ولا قوة اخرى بملاحظة كل الآحاد
مفصلا بل بكل وتنزلت على انه لو لم ينقطع التطبيق الوهمي ايضا لم يلزم
المساواة ولا التناهي اذ لا ينتهي التطبيق الوهمي ولا يستغرق
الآحاد في شيء من المراتب فان قلت انه لا يلزم في التطبيق ان يكون
بالاخذ والجذب على ما توهمه المتأخرون بل يكفي فيه الموازنة
العقلية اذ لا شك انه يتحقق في الجملة التي هي الكل اول وثان
وثالث ورابع وهكذا فان تحققت في الجزء جميع ما وجد في الكل
من المراتب لزم التساوي والا فالتناهي قلت الاولية والثانوية
من الامور الاضافية الموقوفة على اجتماع طرفيها فاذا اجتمعت

الآحاد في الوجود تحققت الموازنة من غير تعمل للعقل اصلا واما
اذا تعاقبت فاولية الاول ليست مثبتة الى ثان موجود في الخارج
لعدمها اذ ذاك بل باعتبار العقل امرا آخر يتصف بالثانوية فيتصف
هذا الامر بالاولية وهكذا فان قلت انا نعرف ضرورة انا اذا
اعتبرنا الحادث الذي حدث اليوم اولا كان ما حدث امس ثانيا
وما حدث اول من امس ثالثا وهكذا من غير مدخلية للعقل والوهم
فيه قلت لعل هذا من بديهة الوهم فانا لما اخذ الوهم جملة الآحاد
اجمالا توهم انها مجتمعة متحققة في حد انفسها ويجري عليها
بحسب ذلك احكاما كما قيل واقول قوله لعل هذا من بديهة الوهم
مكابرة ومثل هذا الاحتمال جار في سائر العلوم الضرورية
فبانفتاح هذا الباب يرتفع الامان من العقل والحق ان التطبيق
انما يقتضي اجتماع الآحاد المترتبة اما في الخارج او في مدرك
ما حتى انه اذا اخذ جملتان كذلك وتوهم تطبيق مبدأ احديهما على
مبدأ الاخرى انطبقت الآحاد الباقية الموجودة في نفس الامر
بعضها على بعض لا تساوق نظامها ويظهر الخلف ولا يحتاج الى
التفات العقل او الوهم الى الآحاد الباقية وتوهم التطبيق بينها
بالتفصيل ولا الى كون المدرك الذي هو ظرف لتحقق السلسلة

موجود من المطبق ولا خفاء في ان تلك الشروط المتعاقبة المذكورة
تحقق في المبادي العالية على زعم الحكماء وفي علم الاول تعالى
عند الكل فيجري فيها التطبيق ويظهر الخلف على النحو المذكور و
لئن قيل ان تحقق تلك الامور في علم الله تعالى على سبيل الوحدة لكونه
عين ذاته ولا تعدد ولا كثرة فيها حتى يجري فيها تطبيق فلا اقل من
كونهم قائلين بتحقق هذه الامور في المبادي العالية على سبيل
التفصيل والامتياز على ما هو مسطور في كتبهم فيمكن ابطالها
بالتطبيق وبما قررنا ظهر وهن ما قيل من انه لو فرض مطبق ازلي و
فرض انه يطبق كل واحد من جملة الكل على واحد يوجد قبله بيوم من
من جملة الجزء فلا يظهر التفاوت في الجانب المتناهي ولا في
الاوساط فوجب ظهوره في الجانب الغير المتناهي فاذا طبق بين سلسلة
من الحوادث من الازل الى الامس وبين اخرى من الازل الى الغد على
الوجه المذكور وقع الحادث الامسي بازاء الحادث الغدي فان انتفت
هذه النسبة بينهما الى غير النهاية من جانب الازل تساوي الكل و
الجزء وان لم تنتف وجب ان يبقى احاد من الكل في الماضي لم ينطبق
على شيء من احاد الجزء ومنه يلزم التناهي وقد مر عليه البيان في برهان
التضايف وذلك لانه ان اعتبر اجتماع تلك الاحاد المتعاقبة

في الخارج في مدرك ما فلا شك في انه يظهر الخلف بتوهم التطبيق
بين سلسلتي الكل والجزء وان كان المطبق غير ازلي فلا حاجة الى فرض
المطبق الازلي ان لم يعتبر اجتماع الاحاد في طرف لم ينفع كون
المطبق ازليا ايضا لان الموجود من الشروط المتعاقبة في كل آن لا يكون
الا واحدا فيكون الباقي معدوما مطلقا العدم اعتبار تحققها
في مدرك اصلا ولا شك ان المعدوم المطلق لا ينطبق على معدوم
مطلق آخر ولا على موجود اصلا سواء كان المطبق منهما ازليا ام غيره
كما يظهر بالتامل فتامل في المقام فانه به حقيق هو انه
على تقدير تعاقب تلك الشروط نقول رفع الحادث اليومي اي عدمه
اللاحق عدم حادث فلا بد له من علة ثم استحالة ترجح احد طرفي
الممكن من غير مرجح ولان عدم المعلول يكون معلولا لعدم علة وجوده
يكون ذلك الرفع مستندا الى رفع جزء من اجزاء علة وجود
الحادث اما الى رفع جزء عدمي فيكون بحدوث موجود آخر و
ننقل الكلام الى ذلك الرفع حتى يلزم تسلسل الموجودات في حال
رفع الحادث واما الى رفع جزء وجودي وننقل الكلام الى ذلك
الرفع حتى يلزم التسلسل في العدمات ومنه يلزم التسلسل الاجتماعي حال
وجود الحادث في الموجودات التي تلك الاعدام اعدام لها فان

دفع كل جزء من اجزاء علة الوجود علة تامة آنية لرفع المعلول فيستحيل
تخلف رفع المعلول عنه فلا يجوز تقدم ذلك الرفع على رفع المعلول
بالزمان كما يجوز ذلك في الشروط الوجودية التي كل منها علة ناقصة
تامة تدريجية لوجود الحادث المتأخر عنه فيكون جميع تلك
الارتفاعات المترتبة حادثة في زمان حدوث العدم اللاحق
للحادث المفروض مجامعا اياه ويلزم من ذلك كون الموجودات التي
تلك الاعدام اعدام لها مجتمعة في الآن السابق الذي هو طرف
لوجود الحادث المفروض وذلك ما اردناه واجاب الحكماء بانه يجوز
ان يكون العدم السابق للحادث المتأخر وجوده بالزمان عن الحادث
المفروض جزءا من علة وجود الحادث المفروض فيكون العدم
اللاحق للحادث المفروض مستندا الى ارتفاع ذلك العدم السابق
بوجود حادث متأخر عن الحادث المفروض بالزمان بل جعلوا ذلك
دليلا على ان الحوادث المتعاقبة كما انها لا انقطاع لها في جانب
الازل لا انقطاع لها في جانب الابد فقالوا عدم الحادث اليومي لا بد
وان يستند الى عدم جزء من علة وجوده فذلك الجزء لا يكون امرا
موجودا لامتناع التسلسل على سبيل الاجتماع في الموجودات ولا عدما
لاحقا لامتناع اعادة المعدوم فيكون عدما سابقا ويكون ارتفاع

موجود آن

موجود الزمان

بوجود امر حادث متأخر بالزمان عن الحادث المذكور فيكون بعد كل
حادث حادث لا الى نهاية كما ان قبل كل حادث حادث لا الى بداية
فان قلت ما وجد في عباراتهم المذكورة من كون كل سابق من الامور
المتعاقبة معدة للاحق مما يؤذن بتمريض هذا الجواب لان المعد ما يكون
لوجوده وعدمه اللاحق مدخل في وجود المعلول المتأخر عنه وقد
حكموا في هذا الجواب بكون العدم اللاحق للسابق متوقفا على وجود
اللاحق فيلزم الدور قلت لهم ان يلتزموا وجود سلاسل متعددة
كل منها متعاقبة الآحاد في الوجود كذلك ويكون الترتب الاعدادي
بين آحاد كل من تلك السلاسل بعضها مع بعض لا بين آحاد احديها مع
آحاد الاخرى ويكون العدم اللاحق لكل حادث في احدى السلاسل
مستندا الى وجود حادث في سلسلة اخرى يكون وجوده متأخرا
بالزمان عن وجود الحادث الاول فتأمل فيه فان قلت لا شك في ان
كل واحد من الشروط المتعاقبة جزء آخر من علة وجود الحادث المتأخر
عنه فيكون العدم اللاحق لكل شرط علة تامة للعدم المعلول المتأخر
عنه ضرورة ان ما وجوده علة للوجود بوجه عدمه علة مستقلة
للعدم ولا في ان موافاة الحدود المفروضة في مسافة الحركة
التدريجية التي يرتبط بها الحادث بالقديم امور آنية الوجود فلا يكون

اعدامها آنية لاستحالة تتالى الآنات بل يكون عدمها انها حادثة في
ازمنة متعاقبة متصلة بعضها ببعض على قياس وجود الحدود
من الحركة الزمانية فهلا التزموا في الجواب عن اصل الايراد اسناد
العدم اللاحق للحادث الاخير الى العدم اللاحق لموافاة حد
يفرض قبله وهو الى آخر مثله وهكذا ولا يلزم من ذلك الا تحقق
العلة التامة للحادث في الزمان المتقدم ووقوع الحادث في
طرفه او في زمان آخر متصل به بلا تخلل زمان ثالث بينهما وهم
لا يتحاشون عن ذلك كما سيجيء الكلام عليه مفصلا قلت ما له
مدخل بوجه ما في وجود الحادث الاخير هو حدوث كل شرط
لا بقاؤه ثم وجود الحادث المتاخر مع فرض ارتفاع الحادث السابق
عليه ولا سيما اذا كان كل سابق معدا للاحق ولا شك ان ارتفاع
حدوث المتقدم انما يتصور بان لا يوجد اصلا وذلك عدم سابق
للمتقدم وعلة للعدم السابق للمتاخر ويستند الى عدم سابق
للسابق عليه بلا لزوم محذور وليس كلامنا فيه واما العدم اللاحق
لذلك المتقدم فهو ارتفاع لوجوده البقائي الذي لا دخل له
في وجود المتاخر اصلا فلا يكون علة لشيء من عدميه السابق
واللاحق قطعا ويمكن ان يجاب عن اصل الايراد بما اجاب به بعض

المحققين وهو انه قد عرفت ان الواسطة التي يرتبط بها الحادث بالقديم
عندهم هي الحركة السرمدية المتصلة التي لا جزء لها بالفعل حتى ينتقل
الكلام الى عدم لاحق لجزء من اجزائها بل هي شخص واحد سرمدي
مستمر الوجود وانما يكون التجدد في نسب المتحرك بسببها الى
حدود المسافة فالمتحرك بالحركة الاينية مثلا اذا اراد الحركة
اقتضت ارادته الحصول في كل اين يفرض في مسافته في آن لا يكون
المتحرك قبل ذلك الآن ولا بعده في ذلك الاين فهذا الاقتضاء اذا
حصل في آن في اين تعين به ولم يجز له البقاء فيه بعد ذلك الآن
الا باقتضاء جديد فاذا لم يتجدد لم يبق فيه بل ينتقل عنه بسبب الاقتضاء
الاول وح فللخصم ان يقول العدم اللاحق للاين المفروض مستند
الى عدم علته التي هي الاقتضاء الجديد لبقاء المتحرك في ذلك
الاين في آن آخر وذلك العدم عدم سابق لذلك الاقتضاء اذ
لم يحصل بعد فهو مستند الى عدم سابق آخر وهكذا من غير لزوم
تسلسل مستحيل واما الاقتضاء الاول فهو علة لحصول ذلك
الاين في الآن الاول وليس علة لبقائه في الآن الثاني اصلا بل لو لم
يتجدد الاقتضاء الثاني كان ذلك الاقتضاء الاول سببا للانتقال
عن ذلك الاين فلا يكون للعدم اللاحق لعلة وجود المتحرك في

الآن الاول في الاين المذكور مدخلية في عدم ذلك الاين في الآن
الثاني اصلاً اذ لا مدخل لوجود العلة المذكورة في وجود ذلك
الاين في الآن الثاني اصلاً ونقول لما كان اقتضاء العلة لحصول
الاين المفروض في كل آن مشروطا بشرط هو عدم مسبوقية حصول
ذلك الاين بالحصول في آن سابق عليه ففي الآن الذي وجد فيه
الشرط ووجد فيه الاين المذكور وما بعده من الآنات لم يتحقق هنا
الشرط فيها لفرض وجوده في آن قبلها فعدمه فيها بعدم تحقق شرط
التاثير فيها انتهى كلامه واقول لا يخفى انا ننقل الكلام الى انقضاء
الآن الاول اذ هو عدمي لاحق له حادث مع حدوث عدم الاين المفروض
ولنرد الكلام فيه حتى يعود المحذور لانا نقول لما كانت العلة
المقتضية لوجود الزمان انما يقتضي وجوده بحيث يكون كل آن
يفرض فيه مسبوقا بآن آخر لكن غير مجتمع بعض آناتها مع بعض فمقتضى
علة وجود الآن هو حدوث كل آن في نفسه فقط واما بقاؤه
مجامعا للزمان او آن آخر بعده فلو امكن تحققه فانما يتحقق باقتضاء
علة جديدة واذ لم يوجد ذلك الاقتضاء ارتفع الآن المفروض
بعد حدوثه بسبب الاقتضاء الاول فانقضاء الآن ورفعه
مستند الى انتفاء ذلك الاقتضاء الجديد وهو عدم سابق لا

لاحق على ما عرفت في الحركة وكون بقاء الآن واستمراره امرا غير
متصور اصلا لا يقدح في صحة ما ذكرناه بل يؤكده على انه لا يبعد
ان يقال ان بقاء الآن واستمراره لما كان مما لا يتصور اصلا فهو
امر ممتنع لذاته فانتفاؤه الذي هو عبارة عن رفع الآن وانقضائه
عدم واجب لذاته لا يحتاج الى علة اصلا وعليك بالتامل فقد
بقي بعد خبايا في زوايا ما اورده بعض العلماء وهو
ان قولهم الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة تتوارد على مادة
قديمة كلام متناقض لان القديم يجب على سبقه كل حادث وهو ظ
وذلك يستلزم ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد
مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق
انه سابق على كل واحد منها بالضرورة ويلزم من توارد الحوادث
الغير المتناهية على قديم ان لا يوجد له تلك الحالة بل يقارن
دائما مع بعض الحوادث ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهي
حركات الافلاك واوضاعها بل بعدم تناهي حوادث متعاقبة مع
وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة عليه ام لا
انتهى مقاله وفيه نظر لانهم يمنعون الملازمة المفهومة من قوله وذلك
يستلزم ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد بل يقولون

انه لو سلم ان يكون لحالات غير متناهية يتحقق في كل واحد منها
سبقة على واحد من تلك الاحاد ولو تم ما ذكره لزم ان لا يذهب
الحوادث في جانب الابد الى غير النهاية بان يقال تاخر بقاء العالم عن
حدوث كل حادث يستدعي ان تكون لحالة يتاخر فيها عن كل
حادث وعند ذلك ينتهي الحوادث ثم قال هذا البعض بل الحكم بان
كل واحد من هذا الشيء مسبوق باخر منه في نفسه متناقض لان
المحكوم عليه في القضية الكلية يجب ان لا يكون شيء مما صدق
عليه العنوان خارجا عنه ولا يمكن تحقق هذا فيما كان المحكوم به
المسبوقية بفرد لهذا العنوان لان كل ما صدق لهذا الحكم فبعض
ما يصدق عليه ذلك العنوان خارج عنه وهو السابق عليه فبين
كلية الموضوع وبين هذا المحمول تناف انتهى وفيه ما فيه لان
قوله ولا يمكن تحقق هذا فيما كان المحكوم به المسبوقية بفرد اخر ممنوع
وما ذكره في بيانه اعني قوله لان المحكوم عليه في القضية الكلية
الخ ان اراد به انه يجب ان لا يكون شيء مما صدق عليه العنوان خارجا
عن جميع الاحاد بالاسر الذي حكم على عنوانها في القضية الكلية
فذلك مسلم وما نحن فيه كذلك لان شيئا من تلك الامور الغير المتناهية
التي هي افراد العنوان لا يخرج عن جميع الاحاد المحكوم عليها ههنا

الحكم اذ الحكم بالمسبوقية باخر يتناول جميع الاحاد الغير المتناهية بالآ
فاذا اخذنا جملة هي مسبوقة بفرد فالفرد السابق عليها وان كان خارجا
عن الجملة المسبوقة بخصوصها لكنه داخل في جميع الاحاد المحكوم
عليها بالمسبوقية اذ ذلك السابق ايضا يصدق عليه الحكم بانه مسبوق
باخر وهكذا وان اراد انه يجب ان لا يكون شيء من افراد العنوان خارجا
عن كل واحد من الاحاد المحكوم عليها فذلك بين الانتفاء في كل
قضية فان بعض افراد الانسان وهو زيد خارج عن عمرو المحكوم
عليه بالحيوانية في قولنا كل انسان حيوان هذا على انه منقوض
بموارد كثيرة مثل كل حيوان مغاير لما سواه من افراد الحيوان وكل
عدد اقل من ضعفه الى غير ذلك   ما ذكره بعض المحققين
في بعض تعليقاته بقوله اقول لك ان تقول في ابطال عدم تناهي الحوادث
في جانب الازل انه لو تحققت مثل تلك الحوادث نعدم الحادث الاخير
يستغرق زمانه ما يستغرق من الوجودات والعدمات الذاهبة
الى غير النهاية في جانب الازل وكذا عدم كل لاحق بالقياس الى
سابقه فللعدم الاول اي عدم الاخير من الحوادث زمان به
يجامع العدم الثاني وللثالث ايضا زمان به يجامعهما وللرابع ايضا زمان
به يجامع الثلثة وللخامس زمان به يجامع الاربعة وهكذا الى غير

التناهي فيتحقق زمان يجتمع فيه تلك الاعدام الغير المتناهية باسرها
فجميع الحوادث بعد هذا الزمان فلوجود الحوادث مبدأ وذلك
هو المطلوب واقول قوله فيتحقق زمان يجتمع فيه تلك الاعدام الغير
المتناهية باسرها ممنوع لان كل زمان فرضناه قبل زمان الحادث
الاخير فان الحوادث الموجودة فيما بينهما متناهية ويجتمع في زمان
هو قبلهما اعدام تلك الحوادث المتناهية فلا يجتمع في مرتبة من مراتب
الازمنة المتناهية اعدام غير متناهية اصلا وانما يلزم ذلك
لو تحقق زمان يكون الحوادث الموجودة فيما بينه وبين الحادث الاخير
غير متناهية حتى يلزم كون الزمان السابق على ذينك الزمانين ظرفا
لاجتماع اعدام تلك الحوادث وليس كذلك لاستحالة انحصار الحوادث
الغير المتناهية بين الحاصرين ثم اورد هذا المحقق سؤالا وجوابا
فقال فان قلت يجوز ان يتحقق هذا الاجتماع بكل واحد واحد
من الجمل المتناهية من الاعدام دون الجمل الغير المتناهية كما يمكن
حصول الانقسامات التي يقبلها الجسم فانه يمكن كل جملة متناهية
منها دون الغير المتناهية قلت لو اختص بالمتناهية فاما ان
يختص بالمعينة منها او غير المعينة لا سبيل الى الاول لان كل جملة
معينة متناهية اخذتها فانها يجامعها جمل اعدام باقي الحوادث

ولا الى الثاني اذ الاجتماع والتوافق صفتان متعينتان لا يمكن عروضهما
للمبهم من حيث هو مبهم والفرق بين ما نحن فيه وبين الانقسامات
ظاهر اذ الامكان لا يستلزم الفعلية بخلاف الاجتماع فتامل
اقول اما السؤال فلا غبار عليه واما الجواب فنجاب لانه ان اراد بغير
المعينة الماخوذة بشرط عدم التعيين نختار ان الاجتماع مختص
بالجمل المتناهية الماخوذة لا بشرط التعيين وعدمه وان اراد به
الماخوذ لا بشرط نختاره ونمنع قوله لا يمكن عروض الاجتماع للمبهم
اذ المبهم بهذا المعنى يتصف في ضمن المعينات بما تتصف المعينات
بها واما ما ذكره من الفرق فهو غير محتاج لان المبهم بالمعنى الاول كما لا
يجوز اتصافه بالاجتماع لا يجوز اتصافه بامكان الاجتماع ايضا
وكون الامكان غير مستلزم للفعلية لا يصحح كون موصوفهما مبهما
كما لا يخفى   هو انه يرد على ما قرروه من كون الحادث اليومي
مرتبطا بالازلي بسبب توسط امر شخصي له جهتا استمرار وتجدد
وهو الحركة التوسطية السرمدية اذ هي باعتبار استمرارها تصدر
عن القديم وباعتبار تجددها تكون سببا للحادث انه يكون
العلة التامة لوجود الحادث امرا ممتدا تدريجيا واقعا في زمان غير
متناه من جانب الازل ويكون الحادث الذي هو معلوله موجودا

في الآن الذي هو طرف لذلك الزمان وما هنا الا تخلف للمعلول
عن علته التامة اذ لا معنى للتخلف الا كون ظرف وجود المعلول مغايرا
لظرف وجود العلة فقد وقع ما فرّوا عنه من لزوم التخلف
واجيب عنه بان التخلف المستحيل هو ما استلزم الترجح بلا مرجح
وذلك انما يتصور بان يتخلل زمان بين وجود العلة ووجود معلوله
اذ ح يتوجه السؤال بانه لم لم يوجد المعلول في جزء آخر من ذلك الزمان
المتخلل ووجد في الحد الذي وجد فيه مع ان الايجاب الحاصل
من العلة متساوي النسبة الى الزمانين وفيما نحن فيه ليس كذلك
اذ لم يتخلل بين وجودي العلة والمعلول زمان بل كان وجود المعلول
في آن هو طرف لزمان وجود العلة وح لم يتوجه السؤال الا بان
يقال لم لم يوجد المعلول في حد آخر غير ما وجد فيه بكون ذلك الحد
بعد زمان وجود العلة لانتفاء زمان متخلل يفرض فيه حد
بينهما ولا بان يقال لم لم يوجد المعلول في آن قبل الآن الذي هو الطرف
من آنات زمان وجود العلة اذ في شيء من تلك الآنات لم يخرج
العلة التدريجية بتمامها من القوة الى الفعل بل وجود المعلول يتوقف
على تمامها اقول وبهذا الجواب وان اندفع المحذور المذكور فيما
اذا كان المعلول آنيا وعلته زمانية لكن لا ينحسم مادة الاشكال

في المعلول الذي هو تدريجي بان ذلك الآن الواسطة التدريجية التي
فرزوها مشتملة على اجزاء تحليلية وقطعات يحكم العقل على كل
منها بالكون بعد ان لم يكن فلا بد فيها من القول بكون كل سابقة من
القطعات شرطا لوجود اللاحقة حتى يصح ارتباطها بالقديم
وكون تلك القطعات غير موجودة على سبيل الجزئية بالفعل لا ينافي
فيما قلنا كما يشهد به الفطرة السليمة على ان كتب الفلاسفة مملوة
مما يصرح بذلك ولا شك ان الجواب المذكور لا ينفع لدفع التخلف
ههنا اذ يتوجه ان يقال ان القطعة السابقة اذا وجدت بتمامها في
مجموع زمان وكانت بتمامها علة موجبة للاحقة فلم لم يوجد
اللاحقة في الآن الذي هو طرف لذلك الزمان او لم يقع في
نفس الزمان الذي هو ظرف لوجود علتها حتى يكون القطعتان
من الحركة التي احديهما علة والاخرى معلول متطابقتين في الزمان
متوافقتين في الاخذ والترك فانه كما ان العلة زمانية الوجود
فكذلك معلولها وكما ان العلة لم يخرج بتمامها من القوة الى الفعل
في شيء من الآنات المفروضة في زمان وجوده فكذلك المعلول فكما انه
اذا انقضى مجموع ذلك الزمان تم وجود العلة في مجموعها صح
كون معلولها كذلك بلا تقدم للعلة على المعلول بالزمان واذ لم يقع

المعلول لكنه بل وجد في مجموع زمان آخر يتصل بالاول لم يكن ذلك
الا تخلفا والجواب بانه لو وجدت القطعة اللاحقة على احد
الوجهين اللذين ذكرتهما لزم كون الحركة قار الذات وهيئة الحركة
لا تحتمل هذا النحو من الوجود فلم يكن ما فرضته حركة حركة وبان احتمال الا
الثاني يستلزم اجتماع المثلين في محل واحد هو المتحرك وهو ممتنع كما
بين في موضعه مدفوع بان ما يدفع التخلف المستحيل الذي حقيقته
تحقق طرفين في نفس الامر يتصور وجود المعلول في كل منهما ويكون
تمامية العلة وشرائطها وايجابها متحققة فيهما بلا تفاوت ويكون
مع ذلك وجود المعلول واقعا في احدهما على سبيل الترجح من غير مرجح
هو الجواب اما بانحصار الظرف في واحد كالمعلول الآني الواقع في
ظرف زمان العلة او ببيان مرجح مختص باحد الطرفين حتى يكون
العلة في احدهما لم يتم ولم يوجب بعد وتمت في الآخر واستجمعت
شرائط التأثير فخص وجود المعلول بالثاني ليس الاول ولا شك ان الجوابين
المذكورين لا يفيد شيئا من هاتين الافادتين بل ليس حاصلهما الا
ان عدم وقوع التخلف المح لما استلزم محالا آخر وهو اجتماع المثلين
او انقلاب ماهية الحركة فلا محة وقع التخلف وانت خبير بان
استلزام عدم التخلف للمحالين المذكورين لا يصير دافعا لوقوعه

الاستحالة عن التخلف الممتنع في بداية العقول ولا مجوز الوقوعه
بل حاصل هذا الكلام في الحقيقة ليس الا مغالطة الزمت كون
الواقع ظرفا لاحد المحالين اما المذكورين واما التخلف وسيجيء
لهذا الكلام زيادة بسط فانتظر الآن نقول القطعة اللاحقة كما
توقف وجودها على السابقة توقف على امر آخر هو الاجزاء التحليلية
المفروضة في نفس اللاحقة كهذا النصف وذاك النصف منها
وبذلك يظهر انه لا يمكن وجود اللاحقة في نفس زمان السابقة
لتوقف اللاحقة ح على اجزاء لم يشرع بعد في الخروج من القوة الى
الفعل اصلا فتدبر الطريق الثاني في الجواب النقض التفصيلي ومنع
مقدمة مخصوصة من مقدمات الدليل وفيه مسالك ونحن نقرر
الجواب بحيث يتناول ساير المسالك ونشير الى انهم الى اين يشتركون
في الجواب ومن اين يفترقون فنقول في مقابل شق ترديدهم في الحجة
ما الذي ارادوا بقولهم اما ان يستجمع شرائط التأثير في الازل ان
ارادوا به استجماع شرائط التأثير الازلي حتى يكون قولهم في الازل
متعلقا بالتأثير او به وبالاستجماع معا اخترنا انه ليس مستجمعا
لها اصلا في الازل ولا فيما لا يزال ومنعنا قوله توقف وجوده
على شرط حادث مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان الاستجماع

بالمعنى المذكور مع تعدده في الازل متجددا فيما لا يزال وقد عرفت انه
ليس كذلك وان ارادوا باستجماع الشرايط في الازل للتأثير فيما لا يزال
على ان يكون في الازل ظرفا للاستجماع فقط اخترنا انه مستجمع لها
بهذا المعنى في الازل ومنعنا قوله يلزم قدم الاثر قوله لامتناع
التخلف عن الموجب التام قلنا هو وان كان ممتنعا بالضرورة لكن وجود
الاثر على تقدير الاستجماع المذكور لا يستلزمه لان ذات الاول
ثم لما كان عين الارادة والداعي والعلم وكان في علمه الازلي ان
الاصلح وجود العالم في الحد الذي وجد فيه مسبوقا بعدم ازلي
تعلقت ارادته القديمة بايجاد العالم على النحو المخصوص فالعلة
التامة المتحققة في الازل مع جميع الشرايط انما كان موجبا في الازل
للوجود فيما لا يزال فتخلف وجود الاثر عن ذات العلة التامة المتحققة
في الازل ليس تخلفا عن الموجب التام بل هو جايز وواقع وانما الممتنع
تخلف الاثر عن مقتضى ايجاب العلة بان يتأخر عن الحد الاصلح
بايجاده او يتقدم عليه مع سبق عدم او يقع في الازل غير منفك
عن ذات العلة التامة لان ذلك هو حقيقة التخلف عن الموجب
التام دون الاول وهذا مسلك ابي الحسين البصري واتباعه من
المعتزلة وتبعه المتأخرون الا ان المعتزلة قالوا بان الاصلحية المذكورة

يقتضي اولوية وجوده في الحد المخصوص والمع قالوا بالاصلحية على
سبيل الوجوب او قلنا العلة المستجمعة للشرايط انما يكون موجبا
تاما بالنسبة الى الاثر لو كان صدور الفعل عنه على سبيل اللزوم
والبت من غير ارادة كالطبايع العديمة الشعور واما العلة المستجمعة
التي يصدر عنه الفعل بالشعور والاختيار فليس يقتضي ذاته واستجماعه
وجوبا للفعل بل من شان الفاعل المختار ان يرجح بارادته احد طرفي
المقدور من غير داع مرجح يقتضي تعلق الارادة بذلك الطرف
من غير تحقق وجوب من الفاعل مع الاختيار والارادة لاحد الطرفين
حتى انه يمكن في زمان الفعل صدور الترك بدلا عنه وبالعكس
فالفاعل المختار المستجمع في الازل لجميع شرايط التأثير اختار بارادته
الازلية الزايدة على ذاته ايجاد العالم فيما اوجده من الحد من
غير ترجيح لذلك الحد على ساير ما يمكن وجوده فيه من الحدود
من غير وجوب لوجود الاثر في ذلك الحد المخصوص وح لا يلزم من
الحدوث مع الاستجماع الازلي التخلف عن الموجب التام اذ لا ايجاب
اصلا وهذا هو مسلك المحصلين من الاشاعرة واما غير المحصلين
منهم ولم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل وقالوا وجود
العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء غير ذات الفاعل وهولا بالاعن

لما وقلنا التخلف عن العلة التامة انما يستحيل اذا امكن وجود ظرف من
يمكن تحقق المعم في كل منهما ومع ذلك خص وجود المعم بالاخير منهما
من غير تفاوت في اجزاء العلة وشرايط ايجابها بالنسبة الى الوقتين
وهنا ليس كذلك اذ الوقت من جملة اجزاء العالم فلا وقت قبل حدوث
العالم حتى يسال عن حدود ذلك الوقت وانه لم لم يقع المعلول في
تلك الحدود ووقع فيما وقع فيه فهذا المسلك يشارك المسلك
الاول في القول بايجاب المعم عن العلة التامة وبامتناع التخلف عن
مقتضى ايجاب العلة لا عن ذاته وان الاول هو التخلف عن الموجب التام
المستحيل دون الثاني ويفارقه في السند وهذا هو مسلك ابي القاسم
البلخي المعروف بالكعبي اما اخترناه انه ليس مستجمعا في الازل لشرايط
التاثير قوله توقف على شرط حادث قلنا هو ارادة الفاعل المتجددة
او تعلقها وبعد نقل الكلام وان تحققها ح موقوف على شرط اخر حادث
باحد الوجوه الثلثة التي سنذكره في مقام تفصيل الكلام على هذا
المسلك وهو مسلك جمع من المعتزلة او قلنا هو تمام قطعة من الزمان
يتوقف عليها وجود العالم ويرتبط به الحادث بالقديم على نحو ما قرر
الفلاسفة في الحركة الا ان توسيط الحركة يستدعي قدم الحركة
التوسطية السرمدية بل قدم المتحرك بها بل ساير الاجسام على ما

عرفت وفي هذا المسلك لا يلزم شيء من ذلك لان الزمان وان كان
من الامور المتحققة في نفس الامر لكنه ليس من الموجودات الخارجية
ولا مما ينتزع من حركة او جسم حتى يلزم من تحققه في الازل قدمه او
قدم منشا انتزاعه وانما هو منتزع من ذات الاول تعالى باعتبار
بقائه واستمرار وجوده وهذا هو مسلك القدماء من المتكلمين واظنه
اشبه الى الحق من ساير المسالك واذ قد احطت بما تلونا عليك
فلنتكلم على مسالك ثلث ونبين ان ايها بالقبول احرى واي المردودات
اسد من الاخرى فنقول وعليه التكلان المسلك الاول للقائلين
بالاولوية منهم فقد انكشف تزييف مقالهم بما مر في ابطال وجود
الممكن بالاولوية الغيرية واما القائلون بوجوب الاصلح فكلامهم
منظور فيه لا لما قيل من ان ما جوزوا من ترجيح وجود العالم بعد
عدمه على وجوده ازلا بكونه اصلح لا يفي بدفع الشبهة اذ اصلحيته
لسبب الذاته وتنقل الكلام اليه حتى يلزم القدم اذ يمكن ان يجاب عنه
بان الاصلحية من لوازم هذا النحو من الوجود فلا يحتاج الى سبب
ولو سلمنا احتياجها الى سبب في الجملة لكنها ليست صفة موجودة
في الخارج حتى يقتضي علة موجودة فيه بل يكفي كون سببها امرا
اعتباريا مستندا الى مثله وهكذا فلا يلزم القدم الخ فان قلت

ما سلفت من الكلام على برهان التطبيق وجريانها في الشروط المتعاقبة
يقتضي بطلان التسلسل في الاعتباريات ايضا لان للامور الاعتبارية
المتسلسلة وجودا في نفس الامر وفي المدارك العالية على سبيل
الاجتماع لا محالة وان لم يكن لها وجود خارجي قلنا فرق ما بين كون
مدرك ما ظرفا للامور متعددة على سبيل الامتياز والتفصيل كما
في الشروط المتعاقبة وبين كونه ظرفا لها على سبيل الاجمال كما
هنا اذ لا يخفى على ذي مسكة ان المراتب الغير المتناهية التي هي
مثل العلم بشيء والعلم بالعلم به وهكذا لا وجود لها في الخارج ولا في
مدرك من المدارك على سبيل التعدد والامتياز اصلا بل لا بد لها
على وجود منشأ انتزاعها في الخارج بحيث يمكن ان النفس الملتفت اليه ان نفس الامر
ينتزع منه مثل هذه الامور واحدا بعد واحد من غير الانتهاء الى
حد والوقوف عليه فلا محالة ينقطع التسلسل في مثل هذه الامور
بانقطاع الاعتبار من غير ان يذهب الى غير النهاية اذ لا يقوى
قوة ولا ذهن على اخراج جميع تلك المراتب من القوة الى الفعل ولا
يلزم من وجود مثل هذا المنشأ في نفس الامر بهذه الحيثية ان
يلتفت اليه مبدأ من المبادي العالية وينتزع منها جميع تلك
الاعتباريات الغير المتناهية ويخرجها من القوة الى الفعل فلا

يتحقق في الخارج ولا في مدرك ما سلسلتان مترتبتان على سبيل الامتياز
والتفصيل حتى يمكن اجراء التطبيق فيها وهذا بخلاف الشروط المتعاقبة
فان كل واحد منها بخصوصه لما كان موجودا في الخارج فلا محالة يكون
لمجموعها تحقق في المبادي العالية دفعة وعلى سبيل التفصيل
فتدبر بل انما اقول ان حاصل هذا المسلك ان الاول علم بعلمه الازلي
الذي هو عين ذاته ان نظاما هو اصلح بحال العالم وهو وجوده مسبوقا
بالعدم على وجوده في الازل فيصدر عنه الاثر على وفق اقتضاء
الوجوب غير متخلف عن ذلك الاقتضاء وان كان متخلفا عن ذات
العلة التامة فنقول العدم الازلي السابق على وجود العالم
ح اما ان يكون من اجزاء العلة التامة حتى يتوقف عليه وجود العالم
او يكون معتبرا في جانب المعلول حتى يكون العلة المستجمعة لشرائط
التاثير في الازل قد اقتضى المجموع المركب من العدم والوجود على
نحو سبق العدم على الوجود من دون عكس اولا هذا ولا ذاك بل
هو امر اجنبي عنهما متخلل بينهما من غير ان يكون جزءا من احدهما
لا سبيل الى الاول لانا نقول اما اولا فذلك رجوع عن اختيار
شق الاستجماع اذ العلة الازلية ح غير مستجمعة لجميع الشرائط
لفقدان شرط في الازل وهو مجموع ذلك العدم المتقدم اذ هو

عندهم عدم متقدم منكم لابق اختيار شق الاستجماع شيء عنه ابد
من عند نفسك من غير تصريح به في كلامهم فلعلهم لا يرتضونه في
الجواب بل يختارون ان العلة في الازل غير مستجمعة للشرائط وح
وان توقف وجود العالم على شرط حادث هو تمام ذلك العدم المكمم
لكنه ليس شرطا وجوديا حتى يلزم التسلسل فهم يمنعون توقف وجود
الحادث على شرط موجود لا مطلقا لانا نقول لا يخفى ان تحقق نحو
ذلك العدم وتمامه امر ليس من الاختراعيات بل له تحقق في نفس
الامر بل في الخارج بمعنى ان الخارج ظرف لنفسه لا لوجوده فيعود
السؤال عن مرجح تخصيصه بوقت وجود العالم وينقل الكلام
اليه حتى يلزم التسلسل التعاقبي في القطعات المتوهمة في ذلك العدم
المكمم فهم في هذا القول كالحكماء فيما يلتزمونه في قطعات الحركة
القطعية التي هي امر غير موجود في الخارج عندهم وكالقدماء من
المتكلمين فيما يلتزمونه في قطعات الزمان الموهوم بل ليس ذلك في
الحقيقة الا اثباتا للحركة او الزمان وقولا بمعناهما وتوسيطا
لهما بين الحادث والقديم الا انهم يتحاشون عن لفظ الحركة او الزمان
وعن تسمية ذلك العدم بهما بل يكون مما يابى عنه الفطرة السليمة
وهو اتصاف العدم المحض والنفي الصرف بالتجدد والتصرم و

القبلية والبعدية والمقدار والكمية فوقعوا فيما عنه قد هربوا
مع زيادة مفسدة هي ارتكاب خلاف الضرورة على انه لا وجه لتمسكهم
بالعلم بالاصلح اذ وجود العالم عندهم موقوف على شرط حادث وهو
على الغير على سبيل التعاقب فلا يلزم من وجود العالم في الوقت المخصوص
بوجوده تخلفه لا عن ذات العلة التامة ولا عن اقتضائه وسواء
تمسكوا بكون هذا النحو من الصدور اصلح ام لا واما ثانيا فلانه اذا توقف
وجود الحادث على العدم الازلي السابق على وجوده فنقول ذلك
العدم ليس ممتنعا لذاته ولا واجبا لذاته والا لزم اجتماع المتنافيات
اعني المواد الثلث او اثنين منها في وجود العالم فيكون ممكنا
بالذات فلا بد من استناده الى عدم ما هو علة لوجود الممكن بحكم استناد
عدم المعلول الى عدم العلة لكن ذات الاول تعالى مع جميع الشرائط
الوجودية متحققة عندهم ازلا وابدا فيكون مستندا الى عدم
الجزء العدمي من العلة اعني نفس ذلك العدم الازلي فاما ان
يستند الى الرفع السابق لنفسه فيلزم ازليته وجود الحادث اي آن
كان عدم العدم عين الوجود او لازما له او الى الرفع اللاحق لنفسه
فيلزم الدور على الاول وتقدم الموقوف بالزمان على الموقوف
عليه على الثاني واللوازم باسرها باطلة فالملزوم مثله ولا سبيل الى

الثاني لان العلة المستجمعة في الازل اذا اقتضى على سبيل الوجوب
صدور المجموع المركب اعني العدم السابق مع وجود المتاخر عنه
على النحو الاصلح به وضح العقل يحكم بامتناع التخلف عن الموجب
التام فوجب وجود العالم في الازل على النحو الاصلح متصفا
بوصف المسبوقية بالعدم واذ لم يقع فيه كذلك بل فيما لا يزال
فقد لزم التخلف الخ وغاية ما يمكنهم في الجواب هو ان وجود العالم
بوصف المسبوقية بالعدم في الازل غير متصور لاستلزام
اجتماع الازل وما لا يزال بل المسبوقية وعدمها فلا محذور وقع
فيما لا يزال وهذا الجواب مما لا يكاد يصح لان التخلف الذي
هو ممتنع في بداية العقول هو ان يتحقق ظرفان يتحقق فيهما اجتماع
العلة بلا تفاوت في ايجابها المع ويختص صدور المع باحد الظرفين
على سبيل الترجح بلا مرجح والجواب الذي ينفع في المحيص عنه انما
بيان انحصار الظرف في واحد كالمع الآني اذا وقع في ظرف زمان
وجود العلة او حصول مرجح في احدهما دون الآخر لكن الاول
الجواب المذكور لا يفيد شيئا منهما بل حاصله ان صدور المع
غير متخلف عن علته التامة لما استلزم محالا اصدر عنه على
سبيل التخلف وهذا في قوة ان يقال التخلف المستحيل بالذات

قد وجب وقوعه لئلا يقع محال آخر هو اجتماع النقيضين وظاهر ان
استلزام صدور العالم على النحو الاصلح من غير تخلف لمحال آخر
لا يصلح سببا لرفع الاستحالة عن التخلف وتجويز وقوعه فحاصل
هذا الجواب يؤل الى مغالطة يشبه بها ان الواقع دائر بين وقوع
واحد من امرين ممتنعين بالذات على انه يمكن ان يقال ان احد المحالين
ليس اولى بعدم الوقوع من المحال الآخر فلم لم يصر استحالة وقوع
التخلف عن الموجب التام سببا لوقوع المحال الاول ولا سبيل الى
الثالث لان العدم السابق ح ليس معلولا للعلة الازلية حتى
يتعلق اختياره وارادته ولا مما يتوقف عليه وجود المع حتى يلزم
تقدمه عليه ومع ذلك تخلل هذا العدم بين العلة التامة الموجبة
ومعلولها على سبيل البخت والاتفاق فيلزم المحال الخ مع لزوم
شائبة عجز في ذات الله تعالى عن ذلك المقال هذا على ان ما ذكر
في ابطال الشق الثاني بل بعض ما ذكر في ابطال الشق الاول جار
في هذا الشق فعليك بالتامل التام لتحيط باطراف الكلام
المسلك الثاني فقد طال التشاجر بين الاشاعرة ومن سواهم
في تجويز الترجيح بلا مرجح فجوزوه بناء على ان كل واحد يجد من
نفسه ان له حالة ترجح بعض مقدوراته على بعض كقيامه على

تعوده وحركته على سكونه الى غير ذلك من غير داعية ومرجح بل لا خطها
فى كل جزئى من جزئياتها وتمسكوا ايضا بقدحى العطشان ورغيفى
الجايع وطريقى الهارب على ما اشتهر منهم وفرقوا بين ما جوزوه
وهو ترجيح المختار بارادة احد مقدوريه من غير داع اى علم بوجود
النفع فيما يختاره وبين ترجح احد الطرفين من غير مرجح اى بلا اختيار
وارادة اصلا وقالوا ان الثانى باطل فى بداية العقول ويسد من
تجويزه باب اثبات الصانع بخلاف الاول هذا ملخص كلامهم واجاب
المعتزلة عما تمسكوا به بان خفاء المرجح علينا بالتفصيل لا يستلزم
نفيه واذ قد حكم العقول الصحيحة بديهة بامتناع الترجيح بلا
مرجح مطلقا علمنا ان لنا فى افعالنا واختيارنا الخاص مرجحا فى الواقع
وان لم نقتدر على تفصيله فنحن فى جميع افعالنا اذا اخترنا احدا
من الطرفين يكون ذلك الاختيار والترجيح لوجود نفع فى الجملة فى
ذلك المختار نعم قد يعرض لنا الذهول عن هذا العلم وايضا اورد
عليهم ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح فينسد باب اثبات
الصانع وتحريره ان يقال ان الفاعل اذا رجح الفعل بالارادة المتعلقة
به من غير داع فالفعل وان وقع على سبيل الترجيح بالارادة لكن ترجح
وقوع نفس ارادة الفعل على ارادة الترك ان قلنا بتغاير الارادتين

بالذات او ترجح تعلقها بالفعل على تعلقها بالترك ان قلنا ان الارادة
صفة واحدة يتعاور عليها تعلقها بالطرفين فذلك الترجح اما
بارادة اخرى ونتقل الكلام حتى يلزم التسلسل اما على سبيل اجتماع
الارادات الغير المتناهية او على سبيل تعاقبها وكلاهما محال لان
عندهم على ان الثانى رجوع عن مذهبهم الى المسلك الرابع او لا
بارادة مرجحة وذلك هو الترجح بلا مرجح هذا هو الكلام مع محصلى
الاشاعرة واما القائلون منهم بانكار التخصيص خوفا عن العجز وبانه
تعالى لا يسال عما يفعل فلست احتمل كلامهم الا ان يتكلف فى
عباراتهم بحملها على ما قاله المحصلون منهم ثم اورد بعض المحققين
ههنا كلاما وهو ان ارادة احد الضدين غير ارادة الضد الآخر
بالذات بل يباينها والسر فى ذلك انه كما ان العلم التفصيلى الحصولى
يتشخص بتشخص المعلوم ولذا لا يمكن ان يكون العلم بزيد على النحو
المذكور بعينه العلم بعمرو ولا يمتنع ان يقال لو كان هذا العلم العلم
بزيد وذلك العلم العلم بعمرو من غير عكس لان تشخص العلم بزيد
هذيته بتعلقه فلو تعلق باخر انقلب تشخصه وهويته كذلك الارادة
انما يتعين بتعين المراد محققا او مقدرا فارادة كل فعل انما
تشخصت بتعلقها بذلك الفعل فلو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل

كان فرضًا لانقلاب حقيقتها الشخصية واذا عرفت ذلك ظهر لك
وجه لاندفاع شبهة الفلسفة بيانه انه تعالى لما كان فاعلا مختارا
فانما اوجد العالم بارادته وتعلقت ارادته بوجوده بعد العدم وهذه
الارادة اما لازمة لذاته تعالى ممتنعة الانفكاك عنه كما يقول الاشاعرة
واما عين ذاته تعالى كما ذهب اليه المحققون وعلى اي تقدير يمتنع
تبدلها بارادة وجود العالم ازلا اما على تقدير لزومها فلامتناع
انفكاك اللازم عن الملزوم واما على تقدير العينية فلامتناع
انقلاب الذات فقوله لم تعلقت ارادته بوجود العالم حين ما حدث
دون غيره كلام غير موجه على ما وجهنا انتهى اقول وفيه نظر
اما اولا فلان ما ادعاه من تباين الارادات المتعلقة بالانحاء
مما لم يقم عليه دليل لم لا يجوز ان تكون الارادة صفة كالسمع
والبصر فانهما عند قاطبة الاسلاميين صفتان قديمتان لم
يتعلقا في الازل بشيء اصلا لعدم تحقق مسموع او مبصر فيه ثم يجدد
تعلقهما بالمسموعات والمبصرات المتعددة المتنوعة مع بقاء
ذاتيهما على صفة الوحدة وما تمثل به وظن ان الامر فيه اجلى من
العلم التفصيلي بزيد وعمرو معاينة قياس فقهي يرد عليه ان هنا
الاحتمال آت في العلم ايضا بلا تفاوت سيما على مذهب من عرّفه بانه

صفة ذات اضافة اذ ظاهر ان بتغير الاضافات لا يتبدل هويته
المضاف واما ثانيا فلان ما فرع على هذا الكلام من اندفاع شبهة
الفلاسفة دفع للفاسد بالافسد اذ حاصل الجواب ح ان ارادة
وجود العالم مسبوقا بالعدم اما عين الذات المقدسة او لازم
لها كالزوجية للاربعة وارادة وجوده في الازل ارادة مباينة
للاولى مباينة الفردية للزوجية او مباينة حقيقة الاربعة
لحقيقة الثلثة فكما ان السؤال عن انه لم كانت الاربعة اربعة
ولم تكن ثلثة او انه لم كانت الاربعة زوجا ولم تكن فردا سؤال غير
موجه فكذا السؤال عن انه تعالى لم اراد وجود العالم فيما لا يزال
دون الازل غير موجه وهذا كما ترى تفويت لمعنى الاختيار
بالكلية لان وجود العالم ح على النحو المذكور يكون لازما من
لوازم ذات الفاعل اما بلا واسطة كما في تقدير العينية او
بواسطة لازم آخر كما في تقدير الزيادة فلم يبق ح للاختيار عين
ولا اثر تعالى جناب الكبرياء عن الفحشاء والهذر واما ثالثا
فلان ما ذكره من ان تبدل الارادة مستلزم لانقلاب الهوية
الحقة على تقدير العينية يؤذن بان تحمل العينية في كلام
المحققين على حقيقتها وذلك خبط صريح انما المراد بالعينية

عند القائلين بها احد معان ثلثة توجد في عباراتهم المختلفة
اما كون الذات نايبا مناب الحصة القائمة بالممكنات واما كون
هذه الصفات الانتزاعية محمولات عرضية للذات حتى يكون
مناط صدق المشتق منها على الذات هو كون الذات فرد المبدا
الاشتقاقي لا قيام حصص تلك المبادي بالذات واما كون انتزاع
تلك الصفات من نفس الذات من غير مقايسة الى علة او معلول
او امر مباين اصلا فانهم تجوزوا في تسمية احد هذه المعاني بالعينية
وعلى شيء من تلك التقادير لا يصير حاصل السؤال المذكور انه لم
ينقلب ذاته وهويته كما يظهر بادنى تامل واما المسلك الثالث فاورد
عليه انه وان لم يتحقق وقت ولا زمان قبل وجود العالم لكن لا شك
انه يتقدم على العالم عدم متقدر متكمم ولم يتحقق في نفس الامر
فيمكن طلب الترجيح في حدود تلك العدم المتكمم وكما يمكن طلب
الترجيح في الاوقات التي هي بعد وجود العالم بان يقال لم وجد فيما
وجد من الزمان ولم يتاخر وجوده الى حد آخر منه وقد يقال يمكن
ان يقال انه اذا اعتبرنا حدا من الزمان كزمن الطوفان فلا محالة يكون
الامتداد من مبدا وجود العالم اليه مقدارا خاصا كالفي سنة مثلا
فنقول لم وجد العالم على هذا النحو ولم يوجد على ان يكون الامتداد

الاخذ من مبدا الى الحد المذكور ازيد او انقص مما هو عليه في الواقع
كالفي وثلثة آلاف ويمكن لاهل هذا المسلك ان يجيبوا بانه كما لا
يتحقق قبل وجود العالم وقت كذلك لا يتحقق قبله عدم متقدر ومتكمم اصلا
بل العالم بجميع اجزائه مسبوق بعدم قار غير ممتد متحقق في الدهر
لا في الزمان ويكون ظرف هذا العدم هو الخارج لا العقل
حتى يمتاز الحدوث بهذا المعنى عن الحدوث الثاني الذي ليس من
محل النزاع في شيء فح لا يمكن طلب الترجيح قبل الوجود في اجزاء
العدم وحدوده اذ لا يتحقق للعدم المذكور حدود ولا اجزاء
اصلا واما طلب الترجيح في الاجزاء التي هي بعد وجود العالم
فلهم ان يجيبوا عنه بان العالم عبارة عن جميع ما سوى الله و
الزمان جزء منه وهو مقدار الحركة المستلزم لوجود جسم متحرك
فلا يمكن تحقق زمان خال عن حركة ومتحرك فلم يتوجه السؤال
بانه لم لم يوجد ما سوى الزمان في حد من الزمان متاخر عما وجد فيه
حتى يكون قبله من الزمان خاليا عن وجود شيء اصلا اذ لا يمكن
انفكاك الزمان عن الحركة والجسم وان سألت انه لم لم يوجد مجموع
الزمان مع ما سواه متاخرا عن الحد الذي وجد فيه فيؤل السؤال
الى طلب الترجيح في حدود العدم السابق فتفطن وانت خبير بان

طلب الترجيح بالوجه الثالث ايضاً مرجعه الى طلب الترجيح في الاجزاء
التي قبل وجود العالم كما يظهر بالتأمل الصادق على انه يمكن ان يجاب
عنه بان يقال لعله يكون البعد بين مبدا العالم والحد المفروض
اكثر او اقل مما هو مستحيلاً بالذات لان يوم الطوفان مثلا لا تخصص
له الا بهذا البعد المتخلل بينه وبين مبدا العالم فلو فرضنا ذلك
البعد اكثر او اقل مما هو عليه لم يكن ذلك اليوم ذلك اليوم هف
وعلى ما وجهنا هذا المسلك يؤل الى القول بالحدوث الدهري
الذي تصدى لنصرته وترميمه ثالث المعلمين اسكنه الله فراديس
الجنان ومن حاول التفصيل فيه فليرجع الى مصنفاته لكن لا يبعد
ان يقال انه بمجرد القول بالحدوث بهذا المعنى لا يخرج المكلف عن
عهدة ما وجب عليه من اتباع الاجماع وتصديق [illegible]
لان العبارات الواقعة في تصريحات اهل الملل كالحديث المشهور
يشتمل على التعبير عن الحكم بالروابط الزمانية الدالة على تخلل
امتداد منقض خال عن جميع الموجودات بين الواجب تعالى ووجود
العالم واما المسلك الرابع فاهل هذا المسلك يختارون ان وجود
الحادث متوقف على شرط هو الارادة او تعلقها واذا نقل الكلام
الى حدوثهما واثبتنا ان حدثنا لا عن سبب فليكن وجود العالم كذلك

وان حدثنا بالايجاب فالامور المتحققة في الازل موجبة لاحدهما
فيلزم التخلف المهروب عنه وان حدثنا بالاختيار حتى يكون حدوثهما
بارادة او تعلق سابق على الاولين وهكذا يلزم التسلسل اجابوا لمادة بان الاختيار
الاختيار نفس الاختيار وثانية بان التعلق لكونه اعتباريا لا يحتاج
الى علة حتى يتم وثالثة بالتزام التسلسل وتجويزه في الاعتباريات وشيء
من تلك الوجوه مما لا يسمن ولا يغني من جوع اما الاول فلان اختيار
الاختيار يجب تقدمه على نفس الاختيار ولو بالذات ثم ويمتنع تقدم
الشيء على نفسه على انا نقول ح حدوث اختيار الاختيار اما لا عن
سبب فليكن العالم كذلك وينسد باب اثبات الصانع واما بالاختيار
الذي هو نفسه فيلزم قدمه لعدم توقفه على شرط مغاير لنفسه حادث
حتى ينفك وجوده عن الفاعل لاجل فقدان هذا الشرط واما بالايجاب
فيلزم ما لزم فبقي ان يكون حدوثه باختيار سابق عليه مغاير له واما
الثاني فلان الاتصاف باي صفة يحتاج الى علة سيما اذا كانت بعد
العدم ومنعه مكابرة والاظهر للمعتزلي ان يقال اتصاف الممكن بالوجود
لا يحتاج الى علة لكونه اعتباريا فينسد باب اثبات الصانع واما
الثالث فلانا نقول تلك الارادات او التعلقات الغير المتناهية
ان اجتمعت فيما لا يزال عاد المحذور المذكور وكذا ان اجتمعت في الازل

على انه يسقط الجواب عن اصله وان تعاقب وكل منها يتحقق في آن
كان تخللها زمان لزم التخلف بلا ارتياب الا ان يقولوا كل سابق
علة معدة للاحق ولكون كل ارادة او تعلق يتحقق في آن كان عدمه
زمانيا ولا شك ان عدم المعد يتوقف عليه وجود المعلول فلا يلزم
التخلف على ما عرفت آنفا فيكونوا قد التزموا حركة الفاعل في صفة
الاختيار واتصاف الفاعل بالحركة فيكون محلا للحوادث تعالى الله
عنه وايضا يكونوا اذا اعترفوا بقدم العالم لان الحركة غير ذاته نعم
فهي من العالم اللهم الا ان يقول مثل هذه الحركة التي هي في صفاته
لا يقدح ثبوتها ازلا في حدوث العالم كما لا يقدح فيه ثبوت الصفات
الزائدة على الذات في الازل عند الاشاعرة فتامل وان لم تخللها
زمان لزم تتالي الآنات وهو باطل كما برهن في موضعه ولزم تخلف
المعلول عن العلة التامة ايضا لكنهم يلتزمون التتالي وكذا ما يلزم منه
القول بالجزء الذي لا يتجزى مع سخافته وبعد التزامهم تتالي الآنات
يمكنهم الجواب عن التخلف ايضا بجعل الارادات معدة بعضها لبعض
فيكون حدوث كل منها موقوفا على عدم ما سبقه فلا يمكن تحققها
الا في آن عدمه وهو الآن الذي يلي الآن الاول وما مر من ان كل امر
آني فان عدمه انما يتحقق في زمان مبني على استحالة تتالي الآنات وقد

بعض المحققين ما اشتهر بين المتكلمين من ان ارادته قديمة وتعلقها
حادث مما لا يظهر له وجه صحة فان الارادة صفة شانها الترجيح
اي هي بحقيقتها ترجيح احد الطرفين او هذا الترجيح لازم لذاتها
ولازم الشيء لا ينفك عنه فالترجيح لازم بمجرد وجودها ولا معنى للتعلق
الا هذا ولعل منشا اشتباههم قياس الارادة على السمع والبصر و
غيرهما فانه سيجيء ان صفة السمع لله تعالى قديمة مع حدوث تعلقها وكذا
البصر والمراد ان كونه تعالى سميعا معناه تمكنه من سماع الصوت لو
وجد فاذا وجد الصوت سمعه بالفعل وانكشف لديه هذا النحو
من الانكشاف المتوقف على وجوده وهو معنى تعلق السمع بالمسموع
وقس عليه حال الابصار وظ ان هذه الحالة ليست جارية في الارادة
فان كونه تعالى بحيث يمكنه الارادة ليس ارادة بل هو استعداد
الارادة فالحق ان تعلق الارادة لما سيوجد منه ازلي كما ان ذاتها
ازلية اقول لم يظهر من كلامه فرق بين الارادة والوصفين وما
ذكره في التمكن من الارادة وانه ليس ارادة بل استعدادا لها جار
بعينه في التمكن من السمع والبصر فان التمكن منهما ليس نفسهما
بل استعدادا لهما فان كفى هذا القدر في كونه سميعا بصيرا في
الازل فليكن الحال في الارادة كذلك وكيف يمكنهم ان يلتزموا

اتصافه بالاستعداد الذي يستلزم التغير والنقصان والحق
ان التمكن المذكور ليس مرجعه الى الاستعداد بل التعبير بالتمكن
لضيق العبارة والمراد به كون الذات في الازل مبدا للانكشاف بلا
قيام صفة ولا احتياج الى آلة او جارحة حتى انه لو وجد المسموع
ازلا لكان منكشفا لديه من غير تغير في ذاته بل التغير انما يعود الى
المسموع والمبصر ولا فرق فيما ذكرنا بين الارادة وسائر الصفات
فافهم ثم لا يخفى عليك ان هذه المسالك الاربعة سوى الثالث
على ما وجهنا تشترك في القول بان العدم المتقدم على وجود
العالم له تقدر وتكمم بحيث يمكن ان يفرض فيه قبل وبعد وذلك
قول بقدم الزمان بالحقيقة والمعنى وان كانوا يتحاشون عن لفظه
فكانهم يخالفون الفلاسفة والقدماء من المتكلمين في تسمية
ما هو زمان حقيقة اي الامتداد المتصرم زمانا اذ لا يخفى على
ذي مسكة ان اتصاف العدم المحض والنفي الصرف بالقبلية و
البعدية والتقدر وما شابهها سفسطة محضة فتدبر واما
المسلك الخامس فهو المطابق لمقتضى العقل والنقل واما الثاني
فلما عرفت من كون العبارات الملتقفة عن الشارع مثل قوله ع
كان الله ولم يكن معه شيء مشتملة على الروابط الزمانية الدالة على

تقدم الزمان على وجود العالم واما الاول فلما عرفت من عدم اندفاع
شبهة التخلف بحذافيرها الا بتوسط امر ذي جهتي استمرار وتجدد
بين الحادث اليومي والقديم فذلك الامر اما ان يكون حركة كما هو
طريقة الحكماء ويلزم منه قدم العالم كما مر واما زمان فهو اما موجود
في الخارج حقيقة كما هو مذهب الفلاسفة فالحق بالعالم واما ان يكون
امرا انتزاعيا ولا بد من منشا انتزاع موجود في الخارج فلو كان غير
ذات الواجب تعالى لزم قدمه فتعين ان يكون ذاته تعالى منشا لانتزاع
الزمان واذ قد بلغ الكلام هذا المبلغ فلنشر الى ابحاث بها يتم المرام
ويتضح المقام فنقول والتكلان على العزيز العلام
اعلم انه قد تراءت الادلة من الطرفين على وجود الزمان وعدمه
فعلينا ان نذكر تلك الادلة ونتكلم على ما يجب ان يتكلم عليه منها
حتى يتضح لديك ان ادلة الوجود لا تفيد اكثر من كون الزمان موجودا
بالوجود المطلق لا بالوجود العيني بخصوصه وادلة العدم قاصرة
عن افادة انه معدوم مطلقا بل لو فرضنا تمامها فانما يدل على
انه معدوم في الاعيان فمن ادلة وجوده قولهم انه مما يعبر عنه
بالايام والشهور والاعوام والدهور وينقسم الى الساعات امر
محقق في الواقع بديهة ولذا يجعل طرفا للوقائع والحوادث

على وجه لا يتطرق اليه شائبة الكذب والعدم الصرف لا يجري
فيه هذه الاحكام ومنها قولهم اذا فرضت حركتان متفقتان اخذا
وتركا مختلفتان سرعة وبطوءا فلا شك انهما تختلفان ذاتا لاختلاف
ما يتجددان ويتخصصان من السرعة والبطوء ومسافة اذ مسافة
السريع اطول من مسافة البطيء ومتفقتان في امر آخر مطابق لهما بحيث
لو فرضنا تساويهما سرعة وبطوءا واخذا لا تركا اختلف ذلك فعلم
ضرورة وجود امر آخر سوى الحركة والمسافة مطابقا لهما منقسما
حسب انقسامهما وهو غير قار للعلم الضروري بعدم اجتماع ما وقع
منه مع النصف الاول من الحركة ما واقع في آخر نصفيه ومنها ان
الحادث بعد العدم يتقدمه العدم تقدما يمتنع به اجتماعهما
فمعروض هذا التقدم ليس ذات الفاعل لاجتماعه معه ولا العدم
لوقوعه كثيرا متأخرا عنه فهناك امر آخر يعرضه القبلية لذاته
والا لزم التس وهو المعني بالزمان اذ مثل هذا الامر يجب ان يكون
له اجزاء متلاحقة لذاتها فان قلت ان اردت بمعروض القبلية
بالذات امرا يمتنع عليه بحسب ماهيته ان يكون متأخرا فالزمان
ليس كذلك ثم ان فردا منه يتأخر عن الحادث مثل العدم وان اردت
بما يمتنع عليه التأخر بحسب هويته وتشخصه فلا شك ان العدم

كذلك لان العدم المتقدم على الحادث لا يمكن صيرورته مع بقاء تشخصه
متأخرا عنه انما المتأخر عن الحادث فرد آخر من العدم غير ما يتقدم
عليه بالتشخص قلنا نريد بمعروض القبلية والبعدية لذاته ما يتبدل
هويتا القبل والبعد المتخصصتين اذا فرضنا كون ما هو القبل مؤخرا
وبالعكس ونظائره ليس نسبة العدم الخاص الى الوجود المتأخر عنه
بحيث لا يقتضي لذاته قبليته بهذا المعنى فان العقل يجوز انعكاس
نسبة التقدم والتأخر بينهما من غير ان يتبدل تشخصهما وتنقلب
هويتهما حتى يصير العدم وجودا وينقلب الوجود عدما بخلاف
الزمان واجزائه فانا لو فرضنا كون ما يتقدم منه متأخرا عما يتقدم
لكان ذلك فرضا لانقلاب هويتهما المتخصصتين لان تشخص
الامس واليوم انما هو بالسبق واللحوق المختصين بهما فلو فرض كون
امس مقدما على اليوم لكان ذلك فرضا لانقلاب الامس يوما واليوم
امسا فتدبر فصار حاصل الدليل ان للعدم تقدما على الوجود وظ
انهما ليسا معروضين بالذات بالمعنى المذكور للسبق واللحوق فلا
بد من امر يكون معروضا لهما كذلك حتى يكون ذلك الامر واسطة في
عروض التقدم والتأخر للوجود والعدم ولغيرهما مما يقارن اجزاء
هذا لكن بقي الكلام في انه هل يجب وجود معروض بالذات للقبلية و

البعدية بهذا المعنى وهل يجب في عروض التقدم والتأخر للوجود و
العدم واسطة كلا ولم لا يجوز ان يكونا عارضين لهما من غير توسط
امر كما ان الفوقية والتحتية وغيرهما من الاعتباريات التي لا تتبدل
هوية الجسم بتبدلها تعرض للجسم من غير واسطة في العروض ويكون
من شانها ان تتبدل تخصصا بتبدل تلك الامور نعم لو استدل على
كون الزمان موجودا بالوجود المطلق بدليل آخر ثم تمسك بالفرق
المذكور في اثبات كون التقدم والتأخر مما يعرض له اولا وبالذات
وبتوسطه لما عداه كما ان الصغر والكبر والزيادة والنقصان
يعرضان للمقدار اولا وبتوسطه يعرضان للجسم لكان وجها لكن
خبير بان تلك الوجوه الثلثة انما تدل على ان الزمان امر محقق في نفس
الامر يحكم عليه العقل بالاحكام الصادقة وليس من الاختراعيات
كانياب الاغوال واما انه موجود في الخارج فلا لجواز ان يكون تحققه
بالارتسام الوهمي كما يرتسم في الحس المشترك من القطرة النازلة خط
مستقيم ومن الشعلة الجوالة دائرة من غير ان يكون لهما وجود في الخارج
بل قد صرح المحققون منهم بان هذا الامر الممتد المتصل المنطبق
على الحركة القطعية امر موهوم مرتسم في الخيال كالحركة بمعنى القطع
وان عدهم اياه من افراد الكم الذي هو من افراد العرض المعتبر فيه

الوجود الخارجي او امكان الوجود في الخارج مسامحة غاية الامر انه
عندهم منتزع من الآن السيال الذي هو امر مستمر الوجود في الخارج
مختلف النسب والاضافات على ما هو شان الحركة بمعنى التوسط و
سنتكلم عليه عن قريب ومنها ان الحكم بتقدم اليوم على الغد وتقدم
على ما بعده وتقدم الامس على اليوم مطابق للواقع والخارج ثم ونعلم
بديهة ان الامس واليوم ليسا نفس القطعتين من حركة الفلك لانه
انه لا يصح ان يقع تحرك الفلك في قطعة من حركته ويصح ان يقع انه تحرك
في اليوم او الامس وانما يتحقق هذه المطابقة لهذه الازمنة في حد
انفسها فلها في حد انفسها وجودات وليست وجوداتها باعتبار
الاذهان للعلم الضروري بانه لو لم يكن اعتبار ذهني بل لو لم يكن
ذهن اصلا لصدق تلك الاحكام واقول قوله ليس وجوداتها باعتبار
الاذهان ان اراد به انها ليست من الامور الاختراعية التي لا يكون
لها منشأ انتزاع في نفس الامر فذلك مسلم ونعم الوفاق وان اراد
انها ليست من الاعتباريات بل هي موجودات بالوجود العيني فممنوع
وقوله للعلم الضروري الخ لا يثبته لان جميع الامور الاعتبارية
المتحققة في نفس الامر هذا شانه والسر فيه ان تحقق تلك الامور
وصدق ما هو صادق عليها من الاحكام انما هو باعتبار تحقق

ما ينتزع منه تلك الامور في الخارج بحيث يصح انتزاعها منه لاباعتبار
وجود منتزع وانتزاع بالفعل الا ترى ان اتصاف وجود العلة
بالتقدم على وجود المعلول امر متحقق في نفس الامر والواقع وان فرضنا
عدم ذهن من الاذهان مع ان الوجود الخارجي من الامور الاعتبارية
على انه يرد على المستدل الزاما منع قوله بل لو لم يكن ذهن اصلا الخ
مستندا بجواز استلزام الخ الخ واما ادلة عدم الزمان فمنها قولهم
انه لو وجد فالحاضر منه اما ان ينقسم ولا يمكن ان ينقسم الزمان الا
الى الماضي والمستقبل فيلزم اجتماع الماضي والمستقبل ولا ينقسم
فهو غير موجود بالاتصال كالنقطة في الخط والخط في السطح اذ حين
وجود الحاضر انعدم الماضي ولم يوجد المستقبل ولاتصال الموجود
بالمعدوم محض فوجوده بالانفصال وكذا كل ما يحظر بعده من الآنات
فليس الزمان الا آنات متتالية متميزة بعضها عن بعض ويلزم منه
تركب الحركة والمسافة من الاجزاء التي لا تتجزى وهو مح كما برهن عليه
في مظانه وهذا الدليل غير تام سواء استدل به على نفي وجوده مطلقا
او على نفي وجوده في الخارج اذ على التقدير الاول نقول انه موجود
في الذهن على ما مر ونختار ان الحاضر منه منقسم ولا محذور في اجتماع
اجزائه في الخيال وما وقع في عباراتهم من ان الزمان بمعنى القطع

الذي هو متصل ممتد غير قار الذات فالمراد به اما ان حدوث او ارتسام اجزا
في الخيال كذلك واما ان هذا الامر المتصل بحيث لو فرض وجوده في الخارج
كانت اجزاؤه غير مجتمعة في الوجود وعلى التقدير الثاني نقول انه
موجود في الخارج ونختار ان الحاضر منه وهو الآن غير منقسم وليس موجودا
في الخارج بل هو فصل مشترك يفرض بين كل جزئين احدهما ماض
والآخر مستقبل والفصل المشترك ليس جزءا انما يفرض فيه والا
لكان التقسيم الى اثنين تقسيما الى ثلثة والتقسيم اليها تقسيما الى خمسة
فلا اتصال له بالماضي ولا بالمستقبل لا لما ذكره من انه يلزم اتصال
الموجود بالمعدوم لما عرفت من ان الآن ايضا معدوم في الخارج
بل لانه امر مفروض في الزمان مغاير له في الماهية وليس جزءا منه حتى
يلزم تركبه من الآنات كما انه لا يلزم من فرض النقطة في المسافة الموجودة
في الخارج تركبها من الاجزاء التي لا تتجزى ومنها انه لو وجد فالحاضر منه
غير منقسم لما مر آنفا فانعدامه اما آني فيلزم تتالي الآنات وزماني
فيلزم انقسام الآن وهذا الدليل ايضا لا يكاد يتم على شيء من التقديرين
اما على التقدير الاول فلانا نمنع كون الحاضر من الزمان غير منقسم
اذ لا يلزم من انقسام الحاضر منه محذور كما عرفت واما على الثاني فلانا
نمنع عدم انقسامه ونختار ان عدمه زماني لا بمعنى ان ذلك العدم

محقق تدريجا بحيث ينطبق شيئا فشيئا على زمان ما حتى يحصل في
نصف ذلك الزمان مثلا عدم نصف من الان وفي النصف الاخر
منه عدم نصفه الآخر بل بمعنى ان ذلك العدم يحدث في نفس الزمان
الذي هذا الآن طرف له ويتحقق في كل واحد من الآنات الغير المتناهية
التي يفرض في ذلك الزمان هذا العدم بتمامه وليس لحدوثه آن هو
اول آنات الحدوث بل كلما فرضت آنا بعد الآن الذي هو طرف ذلك
الزمان وفرضت تحقق العدم فيه فان بينه وبين الآن الاول زمانا
يمكن ان يفرض فيه آنات غير متناهية ويكون العدم المذكور متحققا
في كل واحد من تلك الآنات ومنها انه لو وجد لتقدم بعض اجزائه على
بعض لا بالعلية ولا بالطبع اذ ليس ولا واحدا منهما مقتضيا للاباء
عن مجامعة القبل والبعد بخلاف هذا التقدم وايضا لتشابه اجزاء
الزمان وعدم ما يرجح عليته وبعض ومعلولية آخر ولا بالشرف لما مر
ولا بالرتبة لان التقدم الرتبي انما يتحقق باعتبار مبدأ يقاس عليه
امور آخر بالقرب والبعد كالمحراب بالنسبة الى الصفوف فاجزاء
الزمان يتقدم بعضها على بعض من غير اعتبار مبدأ يقاس عليه الا ترى
انه لو جعلنا الحادث اليومي مبدأ وقايسنا اليه اليوم والامس لم
يصر اليوم بذلك الاعتبار متقدما على الامس ولم يتبدل النسبة

من تقدم الامس على اليوم

الواقعية التي يجده العقل بينهما من تقدم اليوم على الامس بخلاف الصفوف
فانا لو اعتبرنا باب المسجد مبدأ لانعكس ما بينهما من التقدم والتأخر
فبقي ان يتقدم بعضها على بعض بالزمان فاحتاج الى زمان آخر وينقل
الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وقد امكنك استنباط الجواب عنه مما
اسلفنا بوجوه فتدبر ثم اعلم ان الفلاسفة استدلوا على قدم الزمان
بل على سرمديته بانه لو كان حادثا لسبق عدمه وجوده سبقا لا يجامع
السابق اللاحق ونعلم بديهة ان مثل هذا السبق انما يعرض اولا
وبالذات لما حقيقته التجدد والتصرم فان كان معروض المضاف في
امر كذلك كالزمان لم يحتج السبق المذكور الى محل لانه تقدم سوى
نفس المتقدم والمتأخر واما لو كان كلاهما او احدهما غير زمان
لاقتضى عروض المضاف لما هو غير الزمان ملاكا هو الزمان فالعدم
السابق على وجوده انما يكون سابقا لوقوعه في زمان سابق على
وجوده فيلزم كون الزمان موجودا قبل وجوده وحين ما فرض
معدوما هف واجيب عنه باجوبة زيفية لا طائل تحت ذكرها
والحق تسليم ما اقتضاه البرهان من قدم الزمان ولا ينافي ذلك
الاجماع والنصوص لكون الزمان من الانتزاعيات فغاية ما
يلزم من قدمه ثبوت منشأ انتزاعه دائما وهو الاول الحق وقد

وقت ان تحقق مثل تلك الامور لا يقتضي تحقق ذهن ولا منتزع في
الخارج بل يكفي فيه كون منشا الانتزاع في الخارج بحيث يصح ان ينتزع
منه تلك الامور لو وجد من ينتزعها منه على انه لا يبعد ان يلتزم
ان علمه الاول التام الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء كاف لانتزاع هذا المعنى من وجوده الحق دائما ازلا ابدا فقد
لاح لك من هذا البحث ان البرهان على كون الزمان امرا واقعيا
موجودا بالوجود المطلق تام بل كان ان يكون ضروريا واما انه ليس
موجودا في الخارج فهو مما لا يعطيه برهان بل يجب القول به اتباعا
للاجماع والنص على حدوث العالم بجميع اجزائه البحث الثاني اعلم
ان محققي الفلاسفة واتفقوا على كون الزمان الممتد المتصل امرا
انتزاعيا مرتسما في الخيال وخالفونا في تعيين ما هو منشا الانتزاع
فقالوا بوجود امر قديم سرمدي في الخارج لا امتداد له ولا تقدد
واعتقدوا ان له جهتي استمرار وتبدل كالحركة التوسطية و
سموه بالآن السيال وزعموا ان ذلك الامر يفعل باستمراره و
سيلانه في الخيال امرا ممتدا متصلا غير قار الاجزاء في الوجود القوى
الخارجي او في حدوث الارتسام كالحركة بمعنى القطع وسموه بالآن
بمعنى القطع كل ذلك من غير ضرورة ولا برهان يدل على وجود ذلك

الامر البسيط في الخارج فان الشيخ لم يرد في الشفاء على تحرير الدعوى
واعادته بعبارات متكررة في فصول شتى ولا نقل عن السابقين
عليه دليل في هذا الباب واقتفى المقلدون اثرهم بحسن الظن
بهم وليت شعري اذا اقنعوا بالتقليد فلم لم يقلدوا من قلدهم الله
تقليده وتصديقه افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
على ان العقل الصريح ينقبض عن وجود ذلك الامر في الخارج بل
يمكن ابطاله بان يقال ان سيلان ذلك الامر وتجدده الذي هو سبب
لارتسام الامر الممتد لا يتصور الا بان ينتقل ذلك الامر من فرد من
المتى الى فرد اخر منه وذلك انما يتصور بوجود زمان قبله لينتقل
فيه ويوان في حدوده وينتقل الكلام اليه والى ما يفعله بسيلانه
حتى يلزم التسلسل في الآنات الغير المتناهية الموجودة في الخارج لا يقال
لو تم ما ذكرتم لدل على امتناع وجود الحركة بمعنى التوسط على ما
يزعمون في الخارج اذ يلزم بمثل البيان المذكور من وجوده في
الخارج تسلسل الحركات لانا نقول الامر كذلك فان الظاهر ان الحركة
عبارة عن فرد سيال من مقولة من المقولات كالكيف مثلا حتى
ان لكل مقولة فردا قار الاجزاء في الوجود وفردا اخر غير قار فالذي يجي
الوجود هو الحركة وهو موجود في الزمان على وجه الانطباق

بمعنى انه يوجد على سبيل التدريج في مجموع الزمان من غير ان
يتحقق هو او شيء منه في شيء من الآنات المفروضة فيه واما الحركة
التوسطية فهي امر انتزاعي اذ تحقيقها ليست الا لكون بين المبدا
والمنتهى وهذا معنى ما صدق في ينتزع العقل من الحركة الموجودة
في الخارج الممتدة التي هي فرد المقولة وتحقيق المقام يقتضي بسطا في
الكلام لا يليق بهذا المرام البحث الثالث قد يتوهم ايرادات على كون وجود
الحق الاول تعالى منشا لانتزاع الزمان فوجب علينا ايراد كل منها و
الجواب عنها منها ان حقيقة الزمان هو التقضي والاستمرار الممتد
فلو كان انتزاعيا لكان منتزعا مما يناسبه ويشابهه كالحركة
القطعية التي هي امر تدريجي متصل غير قار ووجود الواجب سبحانه امر
ثابت لا يتصور فيه شائبة تدريج وانقسام فاي مناسبة بينه و
بين ما ينتزع منه وجوابه ان ما ادعيت من لزوم تحقق المناسبة
بين كل انتزاعي ومنشا انتزاعه حكم غير بين ولا مبين ولئن سلمنا لزومه
فهو لا ينحصر فيما نفهمه من الزمان من معنى التجدد والاتصال ولعله
يتحقق مناسبة ما بينهما من جهة اخرى خفية عن ادراكنا وعدم
الوجدان لا يعطي العدم الا ترى ان اكثر الانتزاعيات كالزوجية
والفردية والفوقية والتحتية وغيرها ينتزع من محالها ولا يحكم

وجدانا بتحقق مناسبات مفصلة بين كل منتزع وما ينتزع منه و
ذلك اما لعدم لزوم تحققها في الواقع او لعدم اطلاعنا على تفاصيله
واياما كان فليكن الامر فيما نحن بصدده كذلك على انه يرد مثل ذلك على
الفلاسفة ايضا اذ الزمان والحركة بمعنى القطع منتزعان عندهم
عن الآن السيال والحركة التوسطية مع مباينتهما فيما ذكره المورد
من الاوصاف ومنها انه لما اشتهر من المتكلمين ان الزمان منتزع من
بقاء الواجب تعالى والمفهوم من البقاء انما هو وجود امر في آن مسبوق
بوجود ذلك الامر في آن آخر متقدم به اورد عليهم ان اتصافه سبحانه
بالبقاء يتوقف على تحقق زمان يكون الوجود متحققا في الآنين
المفروضين فيه فلو كان الزمان منتزعا من الذات المتصفة بالبقاء
لزم الدور وجوابه ان هذه العبارة وقعت منهم مسامحة واتكالا
على وضوح الامر والتحقيق ان المنشا لانتزاع الزمان هو وجوده
سبحانه الذي يمتنع عليه طريان العدم بمداخلة هذا الوصف
وظاهر ان هذا الوصف ثابت له سبحانه في ذاته من غير توقف على اعتبار
بقاء او زمان او غير ذلك لان هذا الوصف من لوازم الوجوب الذاتي
الذي هو عين ذاته او امر لا يحتاج ثبوته للذات الى امر سوى الذات
ومجرد الاستلزام بين الوصف المذكور والبقاء غير كاف فيما المعترض

بصدده كما لا يخفى فان انتزاع البقاء بالمعنى المذكور عن الذات
متأخر عن ثبوت هذا الوصف بل عن انتزاع الزمان ايضا ومنها انه
لو كان منتزعا منه سبحانه لكان صفة له على ما هو شأن سائر ما ينتزع
منه كالعلم والارادة والقدرة والخلق وغير ذلك من المعاني
المصدرية والتالي باطل لانه سبحانه لا يتصف بالزمان لا بالحمل مواطاة
وهو ظاهر ولا اشتقاقا لانه ليس بزماني ولا بمكاني كما يشهد به العقول
السليمة والنصوص الواردة عن الصادقين عليهم السلام وجوابا اما اولا فانا
لا نسلم ان كل ما ينتزع من شيء يجب ان يكون صفة لذلك الشيء لان
مناط كون الشيء صفة لشيء هو وجود العلاقة الناعتية بينهما وكون
انتزاع شيء من شيء مطلقا مستلزما لوجود تلك العلاقة غير بين ولا
مبين ومن يدعي فعليه البيان واما ثانيا فلانا لو سلمنا ذلك نقول
ما ورد في النصوص من انه ليس بزماني ولا مكاني معناه انه كما لا يحيط
به مكان حتى يكون ظرفا له مشتملا عليه كذلك لا يحيط به زمان حتى
يتقدم عليه جزء من ذلك الزمان ويتأخر عنه جزء آخر منه فيكون
وجوده مقارنا لحد خاص من الزمان مسبوقا بحد آخر منه خاليا عن
وجوده فيكون ذلك الحد ماضيا بالنسبة الى وجوده الحق ومنتهيا بها
على حد آخر كذلك حتى يكون مستقبلا بالقياس اليه فاما مقارنة وجوده

الحق القديم للزمان وتحققه معه في نفس الامر من الازل الى الابد
فلا شك في صحته ووقوعه ويكفي في اتصافه تعالى بالزماني تحقق
المعنى الثاني وليس لمفهوم لفظ الزماني لغة ولا اصطلاحا اختصاص
بما يقارنه الزمان على النحو الاول واما اتصافه بالمكاني فانه ايضا
ممتنع لانه لم يتحقق المقارنة بين ذاته وبين المكان بشيء من المعنيين لا
بمعنى احاطة المكان به ولا بمعنى مقارنة وجوده لوجوده ازلا وابدا
ولا شك ان اتصافه سبحانه بالزماني بهذا المعنى مما لا ينكره العقل
ولا النقل بل ما ورد في النصوص من توصيفه بالباقي والدائم و
السرمدي والازلي والابدي مما يشهد بصدقه ويؤذن بان النصوص
الدالة على نفي اتصافه بالزماني انما المراد بها نفي احاطة الزمان بوجوده
الحق على ما هو شأنه مع المتغيرات الحادثة في حد منه دون حد وبما
قررنا ظهر وهن ما ذكره بعض الفضلاء في دفع اصل هذه الشبهة
المنقولة عن الفلاسفة في اثبات قدم العالم من ان التخلف عن العلة
التامة انما يلزم ويستحيل اذا كانت العلة التامة موجودة في زمان
موجود او موهوم لم يوجد المعلول فيه بعد ولا يتصور ذلك الا
بان تكون تلك العلة او بعض اجزائها وشرائطها زمانية والله
تبارك وتعالى من حيث ذاته وصفاته الحقيقية منزه عن ان يكون

زمانيا عندهم عن ابتهم كما هو مسطور في كتبهم بل هو خارج عن سلسلة
الزمان والزمانيات سواء كانت متناهية كما عليه المليون او غير
متناهية كما ظنوه ونسبته الى جميعها نسبة واحدة ولا يلزم من
تناهي الزمان ووجود الممكنات بعد وجوده تعالى في زمان موجود او موهوم لا يوجد
قبله ممكن كما لا يلزم من تناهي مكان الممكنات وجوده في مكان كذلك
فكيف يتصور معاني يلزم التخلف المستحيل نعم عند المليين له تعالى قبلية
على جميع الممكنات سوى القبلية بالعلية لكن ليست قبلية منفكة
منكمة حتى يحتاج الى زمان يكون ملاكا لها بل منشأ انتزاعها هو
اختصاص جميع الموجودات الممكنة بالزمان عندهم اما من حيث
الذات والحقيقة واما من حيث العلاقة الذاتية وتناهي الزمان
واحاطته تعالى عليه ولا يلزم من ذلك قدم كما لا يخفى على المتأمل
المنصف وليس المراد من لفظ كان في الحديث المشهور الزمان الماضي
موجودا الكون من العالم الزائم ولا موهوما لبطلانه عند المحققين ولا
الغرض من توصيفه تعالى بالدوام والازلية والقدم واشباهها كونه
موجودا في زمان غير متناه تعالى عن ذلك كيف وقد ورد عن ائمتنا
المعصومين عليهم السلام انه تعالى مخصص بالحوادث وانه ليس له تعالى متى في
الرد على من سأل عن ذلك وانه لو كان الله لا كان ولا مكان فخلق المكان

والمكان وانه قبل القبل وانه لا يوصف بزمان ولا مكان بل هو خالق
الزمان والمكان وانه لم يزل بلا زمان ولا مكان وانه الآن كما كان على
ما هو منقول بعبارات مختلفة وروايات متظافرة ونعم ما قال
المعلم روح الله روحه في شرح رسالة العلم ازليته تعالى اثبات سابقية
له على غيره ونفي المسبوقية عنه ومن تعرض للزمان او الدهر او السرمد
في بيان الازلية فقد ساوق معه غيره في الوجود وهذه عبارته الفاظه
وانت بعد ما حققنا لك في هذا البحث وفيما تقدم خبير بما يرد عليه
وعلى المص فلا حاجة الى الاعادة وليت شعري ان من لم يجوز كونه زمانيا
بالمعنى الذي جوزنا على م يحمل وصفه بالازلية والدوام والابدية
وما شابهها وهل له مندوحة عن تجويز ما ذكرنا او التزام ان هذه
التوصيفات محض الفاظ وعبارات من غير ان يكون له معنى فافهم واستقم
البحث الرابع انه على تقدير القول بالزمان الوهمي كما هو المختار لا بد
من التزام التسلسل التعاقبي في القطعات المفروضة فيه وتلك القطعات
لكونها امورا مترتبة في الواقع فلها تحقق في نفس الامر وكلما كان كذلك
فهو لا يعزب عن علم الله القديم وح نقول لا يخ اما ان يكون تحقق تلك
الامور في علمه الكمالي الازلي على سبيل الوحدة والاجمال بحيث لا
يتميز فيه معلوم عن معلوم وبلا شائبة عروض مقدار او عدد

للمعلوم او يكون تحققها في علمه الازلي على سبيل التعدد والتفصيل و
الامتياز حتى يتصور عروض الكثرة والمقدار للمعلوم ولا الاول
نقول لا شك ان ترتب تلك القطعات الغير المتناهية التي يتوقف عليها
وجود العالم انما يتصور اذا تحقق بالفعل امتداد سيال يمكن فرض
القطعات فيه وذلك انما يتصور عند تحقق منتزع وانتزاع بالفعل
وقبل حدوث العالم لا يوجد ذهن ولا منتزع من الممكنات ولا يكفي
فيما ذكرنا تحقق انتزاعه سبحانه وتعالى الزمان من وجوده الحق في هذه
المرتبة اذ المعلوم بهذا العلم لا يوصف بامتداد ولا تقدير ولا
سيلان ولا كثرة على ما هو المفروض فلا يتصور فيه تعدد ولا
ترتب اصلا فيلزم تحقق الموقوف من غير تحقق الموقوف عليه وعلى
الثاني نقول انه وان تحقق امتداد سيال بالفعل باعتبار العلم
الازلي ويجري فيه التعدد والترتب لكنه يجري في ابطاله برهان
التطبيق اذ قد عرفت انه يكفي في جريانه تحقق الامور المتعاقبة الغير
المتناهية على سبيل الاجتماع في مدرك من المدارك على سبيل
التفصيل والامتياز ويمكن الجواب عنه باختيار كل من الشقين
اما على الاول فبان يقال وجود العالم في الوقت المخصوص انما يتوقف
على تحقق الذات التي هي منشأ لانتزاع ذلك الامر في الخارج بحيث

لو فرضنا منتزعا لانتزع منه ذلك الامتداد المترتب اجزاؤه على الوجه
والقدر المخصوصين لا على تحقق انتزاع تلك الامور بالفعل وترتبها
على سبيل التفصيل والامتياز فان ذلك غير لازم كما ان وجود المعلول
انما يتوقف على كون العلة موجودة في الخارج بمعنى كونها في الخارج بحيث
لو وجد منتزع لانتزع منها ذلك المعنى الاعتباري لا على تحقق انتزاع
الوجود من العلة بالفعل وذلك ظ واما على الثاني فبان يقال ان تطبيق
الجزء المتقدم من الزمان على ما تأخر عنه امر مستحيل في نفسه
لان هوية اجزاء الزمان وتشخصها انما هو بالسبق واللحوق المخصوصين
كما عرفت فلو فرضنا تطبيق امس على اليوم لكان ذلك فرضا لانقلاب
هويتهما الشخصيتين اعني فرضا لعدم كون الامس امسا واليوم يوما
وذلك ممتنع فجاز ان يكون الحكم اللازم ناشئا من هذا الفرض المستحيل
نعم يمكن ابطال الامور الغير المتناهية المتعاقبة التي هي غير اجزاء
الزمان على النحو المذكور وذلك لا يضرنا ثم اعلم انه وان امكن اختيار
كل من الشقين والجواب عن مقدمة لكن اختيار الاول في نفسه غير
صحيح لانه يستلزم عزوب الموجودات الواقعية على سبيل التفصيل
والامتياز على ما هي عليه في الوجود من عروض العدد والمقدار عن علمه
الكمالي الازلي وهو مخالف للنص والاجماع ولا يقدح في صحة اختياره

الشق الثاني ما تقرر ان علمه الكمالي الازلي عين ذاته نعم لا بقيام الصور كما
هو مذهب المطلبين من الفلاسفة ولا بثبوت المعدومات كما هو
رأي المعتزلة فالعلم والعالم والمعلوم في هذا العلم متحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار فلا يتصور في المعلومات بهذا العلم تعدد وكثرة
وامتياز لان الجزم بكونه سبحانه عالما في الازل بجميع الموجودات على
سبيل التفصيل وعلى ما هي عليه في الوجود من الضروريات الدينية
فلا بد من القول به وكون كيفية علمه تعالى وكيفية كونه متحدا مع الذات
مما لا يمكننا تصوره على الوجه الواقع لا يقدح في صحة ما قلناه ولا
يضر فيما نحن بصدده في هذا المقام على ما لا يخفى على من تأمل وأجاد
بقي في المقام شيء وهو انه اذا كان الموجودات باعتبار تحققها في
العلم القديم معروضة للعدد والمقدار وموصوفا بالكثرة كما مر
فح وان امكن ان يجاب عن اجراء برهان التطبيق على النحو المذكور في
القطعات المترتبة من الزمان لكنه يرد شيء آخر وهو انه يمكن اجراء
التطبيق على النحو المذكور في الحوادث الغير المتناهية المستقبلة
باعتبار تحققها في علمه الازلي القديم فيلزم تناهيها وانقطاعها
وهو باطل اما عند الحكماء فظ واما عند المتكلمين فلوجود القيمة و
ثبوت اللذات والآلام الابدية والجنة والنار على الدوام ويمكن

ان يجاب عنه بالفرق بين الماضية والمستقبلة من الحوادث المتعاقبة
فان الاولى على تقدير تحققها قد خرج جميعها من القوة الى الفعل
وصارت موجودة كل منها في وقته فيتعلق بها العلم القديم المتعلق
بجميع ما له تحقق في نفس الامر وبجميع آحادها المعلومة بذلك العلم
بعضها مع بعض في الوجود العلمي بخلاف الثانية فانها لكونها مبتدئة
من مبدأ معين وحاصلة على سبيل التدريج والتقضي لا يمكن ان يخرج
منها من القوة الى الفعل في مرتبة من المراتب ما هو غير متناه العدد بالفعل
بل الحاصل بالفعل في كل مرتبة منها عدد متناه لكنه يمكن الزيادة عليها
وهكذا من غير ان يخرج في مرتبة من المراتب من تلك الامور الحاصلة
شيئا فشيئا ما هو معروض لعدم التناهي فعدم تناهي الحوادث المستقبلة
لا ينفي بخلاف الماضية وقد عرفت ان اجراء التطبيق يتوقف على
تحقق الجملة الغير المتناهية على سبيل الاجتماع في ظرف ما وذلك
انما يتصور فيما كان لكل من آحادها وجود واقعي في وقت ما من
الاوقات اذ ح لا بد تعلق علمه القديم بجميع الآحاد بالاسر في
الازل وبهذا يتضح الفرق بين الاولى والثانية وان بالتطبيق يبطل
وجود الاولى دون الثانية فتدبر الشبهة الثانية للفلاسفة
على قدم العالم هي ان كل حادث مسبوق بمادة فلو كانت المادة قديمة

ثبت المط ويلزم قدم الجسم ايضا لتلازم الهيولى والصورة على ما برهن
عليه وان كانت حادثة كانت مسبوقة بمادة اخرى وينقل الكلام
اليه حتى يلزم التس واما ان كل حادث مسبوق بمادة فلان الحادث
قبل حدوثه ممكن والا لزم الانقلاب وامكانه لكونه صفة ثبوتية
يحتاج الى موصوف موجود لامتناع ثبوت الصفة لما لا ثبوت له
في حد نفسه فذلك الموصوف ليس نفس الحادث لانه لم يوجد بعد
ولا الفاعل الموجد له بان يكون امكانه عبارة عن قدرة الفاعل لان
القدرة تعلل بامكانه وليس قائما بامر اجنبي عن الحادث ثم فهو انما
يقوم بامر له علاقة ارتباط بالحادث ويصح ان يكون وجود الحادث
حالا منه حالا به باعتبار ما اما بان يكون موضوعا له اذا كان الحادث
عرضا او مادة له ان كان صورة او بدنا له ان كان نفسا وجوابه ان
الامكان الذي يتقدم على وجود الحادث هو الامكان الذاتي الذي
هو عبارة عن سلب الضرورة فلا يستدعي ثبوت موصوف موجود في
الخارج بل اتصاف الموصوف به اتصاف تقديري لا يستلزم الا وجود
الموصوف تقديرا او فرضا فان قلت لعله يدعي وجوب تقدم الامكان
الاستعدادي على وجود الحادث وهو صفة مقربة للحادث
الى الوجود بحدوث الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع موجودة

الخارج لاتصافه في الخارج بالقرب والبعد ولا شك ان ثبوت مثل تلك
الصفة يستدعي وجود موصوف في الخارج فيتم البيان قلت من
وجود الامكان الاستعدادي بهذا المعنى لكل حادث ثم وما ذكر
من الدليل لا يثبته اذ لا يلزم من انتفاء هذا المعنى قبل وجود الحادث
انقلاب ثم الا ترى انه ينتفي بعد وجود الممكن مع عدم لزوم الانقلاب
نعم يلزم تقدم الامكان الاستعدادي على وجود كل حادث ان لو
ثبت ان كل حادث مسبوق باسباب غير متناهية متعاقبة وهو
اول المسئلة على ان كون الامكان الاستعدادي بالمعنى الذي
ذكرت صفة موجودة في الخارج حتى يستدعي محلا موجودا مما لم
يثبت وما ذكرت في بيانه من كونها متصفة في الخارج بالقرب والبعد
محل نظر لم لا يجوز ان يكون الاتصاف عقليا وايضا يمكننا ان
نختار ان الامكان بهذا المعنى عين قدرة الفاعل وقائم به وتعليل
القدرة انما هو بالامكان الذاتي لا غير الشبهة الثالثة لهم انه
لو كان العالم حادثا لتقدم عليه الباري تع اتفاقا منا ومنكم
فذلك التقدم اما قدر متناه او غير متناه وعلى الاول يلزم حدوث
الباري تع وتحقق امر ممتد قبل حدوث العالم هف وعلى الثاني
يلزم ان يوجد قبل وجود العالم امر غير متناه متجدد متصرم هو

الزمان وهو من جملة اجزاء العالم فلم يكن العالم بتمامه حادثا هف
الشبهة الرابعة لهم انه لو كان العالم بتمامه حادثا لكان للعالم
مبدأ ولكان الباري تعم قادرا على ان لا يوجد العالم على قبل هذا المبدأ
وقبل هذا القبل وهذا انما يصح لو تحقق قبل العالم قبليات متجددة
متصرمة وما هي الا بالزمان وبجزء من اجزاء العالم لان هذه القبليات
صفات وجودية يستدعي موصوفات موجودة في الخارج فلم يكن العالم
بتمامه حادثا هف الشبهة الخامسة لهم ان الزمان موجود ممكن وقائم
بالحركة وهو قديم لما مر من الدليل فالحركة ايضا قديمة وكذا المتحرك
وتلك الشبه الثلث قريبة المنال متحدة الماخذ والمآل وقد عرفت
مما اسلفنا لك من حال الزمان وقدمه واعتباريته وكون منشأ
انتزاعه نفس الوجود الحق طريق الجواب عنها بتلثيتها فليكن ما سلف
على ذكر منك واستقم كما امرت الشبهة السادسة لهم ان العالم
ممكن وامكان وجوده ازلي اذ لو كان ممتنعا في الازل وصار ممكنا
لزم الانقلاب الخ واذا امكن وجوده في الازل والباري تعم قادر
كامل في تاثيره جواد محض لا يفيد الا ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض
فما اوجد العالم الا بجوده الذي هو مقتضى ذاته فوجب ان يوجد
العالم ازلا والجواب ان يقال اي شيء اردت بقولك والباري تعم

قادر كامل في تاثيره ان اردت به انه لا نقص في ذاته وصفاته الكمالية
كقدرته وعلمه وارادته وفي اقتضاء ارادته القديمة افاضة
الخير والجود عنه فذلك مسلم ولا يلزم منه وجوب ايجاد العالم
ازلا لجواز ان يتوقف على استمرار ونقض هو الزمان الموهوم وان
اردت به ان الفاعل في الازل مستجمع لشرائط التاثير فذلك مم
والسند ما ذكرنا بل هو اول المسئلة ويمكن ان يجاب ايضا بان مقتضى
كونه كاملا جوادا في ذاته ان لا ينفك عن ذاته افادة ما ينبغي ولا نم
ان وجود العالم في الازل كذلك اذ ما ينبغي عبارة عما هو اصلح بالنظام
بحسب علمه القديم والاصلح انما هو وجود العالم فيما لا يزال فان قلت
يمكن للمستدل ابطال هذا المسلك بما سبق مفصلا قلنا ابطاله
سابقا انما كان بانه لا يجدي بدفع التخلف فلو تشبث به ههنا رجع حاصل
هذه الشبهة الى الاولى قال بعض المحققين في الجواب عن هذه الشبهة
انها مبنية على استلزام ازلية الامكان امكان الازلية وهو مم
فان معنى الاول استمرار امكان الشيء وجواز وجوده ومعنى الثاني
جواز ان يوجد الشيء وجودا مستمرا ازلا وابدا وظاهر ان استلزام الاول
للثاني ليس بينا يطلب له دليل واستدل عليه بانه اذا استمر الامكان
ازلا لم يكن في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فقد

منعه امر مستمر في جميع اجزاء الازل فاذا نظر الى ذاته جاز له الاتصاف
بالوجود في كل جزء منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وهو امكان اتصافه
بالوجود المستمر الازلي فازلية الامكان استلزمت امكان الازلية
وفيه نظر اذ قوله ومعا ايضا ممنوع بل وقوله جاز له الاتصاف بالوجود
في كل منها ايضا ممنوع فان الآنات يمتنع وجودها في زمان انتهى كلامه
واقول قد عرفت الحال في رفع الامور الآنية كالاينات المفروضة
في مسافة الحركة مثلا وان كل اين فرض في آن فعدمه في الزمان الذي
يليه او الآن الذي بعد هذا الآن مستندا الى العدم السابق
للاقتضاء الجديد لوجود الاين المفروض فيما بعد الآن المفروض
ومنه يظهر ان كل واحد من تلك الاينات بحسب ماهيته قابل للوجود
في كل آن وزمان بل ومعا لا بدلا فقط نعم يمتنع وجوده فيما بعد الآن
المفروض وجوده فيه لعدم حصول علة ذلك الوجود لا لان ذات
ذلك الاين يمتنع عليه الوجود في بعض الآنات والازمنة لذاته فقد
واما نفس الآن فهو امر لا تحقق له في الخارج بل هو حد مشترك بين جزئين
في الزمان الموهوم كالنقطة في الخط فوجوده في الخارج ممتنع لذاته
وكلامنا في الوجود الذي هو ممكن بالذات ولئن تنزلنا عن هذا
المقام امكن اجراء ما ذكره في الآنات في نفس الآن بلا فرق وهذا

وان كان كلاما على السند لكنه سالم المنع ثم قال وايضا ما ذكره منقوض
بالحركة التوسطية الآخذة من مبدأ معين فانها ممكنة ازلا ولا
يمكن لها الوجود ازلا لوجود مبدأ لها فرضا لا يقال الممكن هو الحركة
التوسطية وهي ممكنة ان توجد ازلا كما يقوله الفلاسفة في حركات
الافلاك وكونها من مبدأ معين ليس معتبرا في حقيقتها لانا نقول
لا يخفى ان الحركة المشروطة بهذا الشرط ممكنة فيعين ما ذكره من
الدليل يلزم امكان وجودها ازلا بهذا الشرط او نقول تتخصص الحركة
لما كان يتخصص بما منه وما اليه فهذه الحركة المتخصصة انما تتخصص
بكونها من هذا المبدأ المعين وهذا تخصص ممكن فامكن ازليته لكنه
مم لما مر وهذا النقض جار في اصل الشبهة ايضا انتهى واقول الدليل
المذكور انما اجرى على استلزام ازلية الامكان امكان الوجود
الازلي بالنظر الى ذات الممكن لا امكانه بحسب نفس الامر والواقع
اذ ظ ان الوجود الازلي لبعض الممكنات ممتنع بالامتناع الغيري
وكذا الامكان المأخوذ في اصل الشبهة المراد به الامكان الذاتي
كما يظهر بالتأمل فح يمكن الجواب عن النقض المذكور بان غاية
ما لزم منه هو كون الحركة المبتدأة من مبدء معين مما يمكن وجودها
الازلي بالنظر الى ماهية الحركة لا بالنظر الى الواقع والواقع كان

فلا يصح قوله في النقض فانها ممكنة ازلا ولا يمكن لها الوجود ازلا
اذ الحركة ايض كسائر الماهيات انما يمتنع وجودها الازلي لانتفاء
علة ذلك الوجود في الازل فيكون ذلك امتناعا غيريا لا ذاتيا كما حقق
ثانيا في الامكان الذاتي واشتراطها بكونها من مبدا كذا الى منتهى كذا
وكون تشخصها بهذا المبدا والمنتهى لا ينافي عدم اباء ذاتها وماهيتها
المنضمة الى التشخص والشرط المذكور عن الوجود الازلي الذي
هو معنى الامكان الذاتي للوجود الازلي اذ غاية ما يلزم من الاعتبار
والاشتراط المذكور هو امتناع وجود الحركة مع هذا الشرط او
التشخص في الازل اذ يلزم من ذلك اجتماع اجزاء الزمان وكون
الشيء مسبوقا بالعدم وعدمه وذلك الامتناع لا يلزم ان يكون
امتناعا ذاتيا لم لا يجوز ان يكون غيريا اذ كل ممتنع بالغير فهو بحيث
انه لو فرض وجوده لزم منه مح ولا يلزم من ذلك كون الملزوم امرا
ممتنعا بالذات فالحركة المتشخصة بالمبدا والمنتهى انما يمتنع وجودها
لتوقفها بتشخصها على قطعات الحركة السابقة وعلى المعدات
التي لم توجد بعد في الازل وليس يمتنع وجودها في الازل لاباء ماهيتها
او تشخصها عن الوجود فيه بل نفس الزمان المستقبل ايض كذلك
انما يمتنع وجودها في الازل لعدم حصول ما يتوقف عليه من الاجزاء

السابقة من الزمان لا لان ماهية الزمان الاستقبالي او تشخصه
ابية عن الوجود في الماضي فاحسن التدبر ولا تدع الفكر ثم قال
هذا المحقق وايض لما ذهب اكثر المتكلمين الى ان اثر القادر يجب
حدوثه زمانا فوجود العالم ازلا من الباري تع ممتنع فكيف يقتضي
وجوده تع اباه اقول هذا جواب آخر عن اصل الشبهة السادسة
ولا يخفى عليك ما فيها فتامل هذا آخر ما اردنا ايراده والكلام عليه
في هذا المبحث ومن اراد فليجعلها رسالة منفردة ولنرجع الى الكتاب

والله الموفق للخير
والصواب

وايض الدليل العقلي الخ لا شك في صحة هذا الحكم وكونه
متفقا عليه بين المليين والمعول عليه في اثباته الادلة السمعية
ولم نظفر فيه بعد بدليل عقلي تام وسيجيء الكلام على الدليل
المنقول عن بهمنيار فانتظر وهذا مما يوافق كلام الحكماء اول
بل كاد ان يكون مما اجمعت الفلاسفة عليه قال المص في شرح
الاشارات بعد نقل انكار ابي البركات على الفلاسفة في انهم نسبوا
المعلولات الاخيرة الى المتوسطة وهي الى العالية والواجب نسبنا
الكل الى المبدا الاول وجعل الوسائط شروطا وهذه تشبه

المواخذات اللفظيه فان الكل متفقون على ان صدور الكل منه
جل جلاله وان الموجود معلول له على الاطلاق فان تاملوا
في تعاليمهم لم يكن منافيا لما استسوه كصاحب الاشراق الجواهر
العقليه وان كانت فعالة الا انها وسايط جود الاول وهو الفاعل
وكما ان النور القوى لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة
فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال
قوته وقد نقل المعلم الاول في كتاب اثولوجيا عن افلاطن الالهى
انه قال ان علة الانيات الحقيقيه التى لا جرم لها والاشياء الحسيه
ذوات الاجرام واحدة وهى الانية الاولى الحق يعنى بذلك البارى
الخالق سبحانه ثم قال ان البارى الاول الذى هو علة الانيات العقليه
الدايمة والانيات الحسية الدايرة هو الخير المحض والخير لا يليق
بشئ من الاشياء الا به وكلما كان فى العالم الاعلى والعالم الاسفل
من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الانيات العقليه
ولا من طباع الانيات الحسية الدايرة لكنها من تلك الطبيعة
العالية وكل طبيعة عقلية وحسية منها مادية فان الخير انما
ينبث من البارى في العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه تنبث
الحيوة والانفس الى هذا العالم وانما يتمسك هذا العالم

بتلك الحيوة والانفس التى صارت من العلو في هذا العالم وهى التى
تزين هذا العالم لكيلا يتفرق ويتفسد ثم قال ان الانية الاولى
الحق هى التى تفيض على العقل الحيوة المحض اولا ثم على النفس ثم على
الاشياء الطبيعيه قال المعلم الاول بعد ذلك وما احرى واصوب
ما وصف هذا الفيلسوف البارى تعم اذ قال انه خالق العقل والنفس
والطبيعة والاشياء كلها انتهى كلامهما وبالجملة فالقول بانه لا
موثر في الوجود الا الله عز اسمه من ضروريات دين الاسلام ومما
اجمع عليه المليون قاطبة واطبقت عليه كلمات الفلاسفة برمتهم
اوايلهم واواخرهم الا فيما سامحوا تعويلا على المعلوم من قواعدهم
المقررة فيما بينهم لكان للعدم شركة في افادة الوجود اه ان
اراد انه يلزم كون العلة الفاعلية المستقلة لوجود المعلول
مركبا من وجودى وعدمى فذلك تم والسند وكذا ان اراد انه يلزم
ان يكون العدم المعتبر في الممكن المفروض كونه موجبا دخل في
افادة وجود المعلول لان النسبة الذاتية المعتبرة في حقيقة
الممكن عبارة عن لا استحقاق الوجود والعدم من ذاته وظاهر هنا
ان السلب لا مدخل له في افادة وجود معلوله لو فرضناه علة كما ان السلوب
والاضافات المنتزعة عن ذات المبدا الاول تعم ليس لها مدخل

في الافادة على انه لا استحالة في كون العدم له مدخل في افادة الوجود
كالمعد وعدم المانع وان اراد انه يلزم كون الموصوف بالّلا استحالة
المذكور المعبر عنه بالّلبنية الذاتية علة فاعلية فذلك مسلم
ودعوى امتناعه اول المسئلة ولا يبعد توجيه هذا الدليل بما
يوافق مذاق المتألهين في مسئلة الوجود من كونه معنى واحدا حقيقيا
موجودا بذاته وكون موجودية الممكنات عبارة عن الانتساب الى
ذلك المعنى الذي هو بحت الوجود ومحوضته وهو واجب الوجود
بذاته اذ ح لا معنى للايجاد الا هذا الانتساب اذا اعتبرناه صفة
للوجود الحقيقي المنتسب اليه بنحو من التعمل كما ان موجودية الممكن
عبارة عنه اذا اعتبرناه صفة للمهية الامكانية المنتسبة
فلو فرضنا كون ممكن موجبا لاخر مثله على ان يكون للمهية التي هي
مظهر الوجود دخل في الايجاد لكان موجودية المعلول التي هي
عبارة عن انتسابها الى الوجود البحت انتسابا الى عدم هي مهية العلة
والى الوجود المتجلي فيهما معا وبطلانه واضح واياه عنى بقوله
لكان للعدم شركة اه وبعد فالكلام محل تامل فتامل فيه ولعل
المحشي انما ارتضاه لذلك فانه هو الموافق لمذاقه كما ستطلع عليه
عن قريب ويمكن ان يستدل على هذا المطلب بوجه اخر وهو ان يق

العلة هي ما يجب بها وجود المعلول لما ثبت من بطلان الاولوية
الغيرية وانما يجب وجود الشيء اذا امتنع جميع انحاء عدمه ومن جملة
انحاء عدم المعلول عدمه بانعدام العلة فلو فرضنا علية ممكن
لاخر على ان يكون موجبا له لزم كون عدم العلة ممتنعا بنفس تلك العلة
فتكون ذات العلة مقتضية لامتناع عدمها بل وجوب وجودها
فتكون واجبة بالذات وقد فرضناها ممكنة هف ويرد عليه
ان وجوب وجود المعلول انما هو بالنظر الى وجود العلة لا بالنظر
الى ذاتها فاللازم كون العلة واجبة بالوجوب اللاحق كما هو
الواقع لا كونها واجبة بالذات وانما يلزم وجوبها بالذات لو كان
عدمها ممتنعا بالنظر الى ذاتها وهو غير لازم وعليك بالتامل
الصادق في هذا المقام فانه من مزال الاقدام فمعنى قول
المص الخ تفريع على التقرير الثاني وهو قوله وايضا الدليل العقلي قائم
اه ثم اعلم انه يرد على هذا الكلام ما اورده بعض الاعلام وهو انه
هب ان المؤثر في الوجود انما هو الاول تعم لكن لم لا يجوز ان يكون
للمجردات قدرة واختيار على ايجاد الاجسام كقدرتنا واختيارنا
على حركاتنا على مذهب الاشاعرة ويكون ايجاد العالم الجسماني
الحادث عن المبدا الاول القديم على سبيل الايجاب مشروطا بها

فيكون واسطة بهذا المعنى لابد لنفيه من دليل لا يقال ينتقل الكلام
على هذا التقدير الى تلك القدرة وعلة حدوثها فيلزم اما قدمها
وقدم الاجسام الموقوفة عليها او التسلسل اما مجتمعة او متعاقبة
وهما مستحيلان عند المص على انك قد عرفت ايضا انه يلزم على
تقدير الاجتماع اما قدم المشروط واما التخلف وعلى تقدير
التعاقب يلزم قدم طبيعة الفعل والكل باطل لانا نقول ولا ان
هذا توجيه لكلام المحشي ينافي ما سبق منه من ان بعد حمل الاختيار
في كلام المص على ما حمله عليه لا حاجة في اثباته الى الاستدلال
الطويل الذي ذكره الش وعلى ما قررت يكون تتميم ما ذكره المحشي
من التنبيه على هذا المطلب بالدليل الطويل المذكور وثانيا انه
لم لا يجوز ان يكون علم ذلك المجرد القديم في الازل بالاصلح بحال
العالم الجسماني وارادته القديمة شرطا او مرجحا لحدوثه عن
الموجب العليم في الوقت الذي هو الاصلح بحاله كما يقال في علة تخصيص
الفاعل المختار حدوث فعله بالوقت المعين وما قيل من انه فرق
بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شئ
آخر وارادته وبين ان يكون علم الفاعل المختار نفسه مرجحا لتعلق
ارادته في الازل بحدوث الفعل في وقت معين لمصلحة وعلى الثاني

يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والارادة في الازل عن ايجاد الفعل
عنه بل قد يجب بخلاف الاول اذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك
الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرايط مدفوع بانه انما يتم الفرق
لو كان صدور الواسطة المفروضة على النحو المذكور عن الموجب
بالمعنى المشهور الذي يساوق المجبور والتوجيه انما هو لكلام
المحشي العلامة وهو قد فسر الايجاب بما لا ينافي كون صدور الفعل
عن الموجب بارادة وعلم فلم لا يجوز ان يكون صدور الواسطة
القديمة المفروضة على النهج المذكور عن الموجب بهذا المعنى
بارادة وعلم فيكون الاصلح في علم الفاعل الموجب خلق العالم
الجسماني على نحو ما يقتضي علم الواسطة القديمة اصلحيته ويكون
علم الواسطة باصلحية ايجاده في وقت معين مرجحا لتخصيص ايجاده
بذلك الوقت مع كون علم الواسطة قديما فيصح انفكاك العالم
الجسماني عن الفاعل الموجب بهذا المعنى بسبب توقف ايجاد العالم
على شرط هو اختيار الواسطة المفروضة وعلمه على النحو المذكور
لا بد لنفي ذلك من دليل والاعراض المفارقة لذات الموجد
الخ اقول غرضه من ذلك التقييد استثناء الحركة من الحكم
الذي سبق وهو ان لا مؤثر في وجود شئ من الممكنات سوى الله تعـ

لكن لا يخفى ان البرهان المنقول آنفا لو تم لدل على ثبوت الحكم كليا
فلم يصح هذا الاستثناء المقتضى لتخصيص الحكم ببعض المواد مع
عموم البرهان وقد تصدى بعض الفضلاء لتخصيص البرهان و
بيان ان الحكم انما يثبت فيما عدا الحركة فقال وذلك لان مبدا
الحركة ليس مفيدا لوجود امر بالفعل حتى يجب ان يكون بريئا عن معنى
ما بالقوة فان الحركة بمعنى التوسط كمال اول لما هو بالقوة من
جهة ما هو بالقوة اذ الجسم الذى من شانه الحركة عند سكونه فى
طرف المسافة متحرك بالقوة وواصل الى الغاية بالقوة فاذا
تحرك حصل له كمال وفعل اول وبه يتوصل الى كمال وفعل ثان
هو الوصول الى الغاية لكن ما دام له ذلك الكمال فهو بعد
بالقوة فهى حالة ما بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ولذلك
لا يكون فاعلها القريب الا شئ فيه قوة من جهة وفعلية من
جهة كما ان موضوعها يجب ان يكون كذلك واما الامر المتصل
المعقول للمتحرك بين المبدا والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع
فذلك لا وجود له الا فى الذهن هذا محصل ما قال بهمنيار فى
التحصيل فى فصل تحديد الحركة انتهى كلامه وفيه نظر من وجوه
اما اولا فلان غاية ما لزم من هذا التحقيق هو ان اتصاف موضوع

الحركة بها بالفعل مقارن لاستعداد ذلك الموضوع لامر آخر هو
ما اليه الحركة وتلك الحركة معدة لخروج ذلك الامر الى الفعل
وهذا شان جميع الاعراض القائمة بالجسم والصور القائمة بالمادة
المعدة كل سابقة منها للاحقة بل كل ممكن فان ماهيتها حين وجودها
بالفعل قابلة للعدم الطارى وحين عدمها للوجود الحادث
فلو كفى هذا القدر من مخالطة ما بالقوة فى جواز كون الموجد
للحركة ممكنا بل فى وجوبه كما دل عليه قوله لا يكون فاعلها القريب
الا شئ فيه قوة للزم ذلك فى كل ايجاد وانهدم البرهان من
اسّه بل لزم ان لا يصدر عن الواجب شئ اصلا وكون الانتقال
مما هو بالفعل الى ما بالقوة على سبيل التدريج فى الحركة ودفعة
فى غيرها ليس بفارق يجدى فيما نحن بصدده فان قلت لعل هذا
القائل يرى ان الحركة نفسها ليست من الاعراض التى يكون لها
محض فى الحصول والفعلية بل لها نحو تقرر وثبوت ضعيف
متوسط بين القوة الصرفة والفعلية المحضة كما يشعر بذلك
قوله مبدء الحركة ليس مفيدا لوجود امر بالفعل وقوله فهى حالة
متوسطة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فصح هنا الاعتبار
كون موجدها مخالطا لمعنى ما بالقوة وليس الحال فى غيرها مما

ذكرت هذه فان كلا منهما متمحضة فى الفعلية والوجود وان كانا
موضوعا انهما حين الاتصاف بهما مستعدة لحصول امور فيهما
لم توجد بعد فاتضح الفرق قلنا الاشك ان بديهة العقل لا تفرق
بين ماهية الحركة وغيرها من الماهيات فى انها اذا حصلت تصير
مصدرا للآثار ومظهرا للاحكام ولا معنى للوجود والفعلية
الا هذا نعم صدق الوجود عليها اضعف من صدقه على غيرها
من الامور القارة ولا خفاء فى ان هذه الاضعفية التى هى
مقتضى تشكيك الوجود وحاصلة فى الاعراض بالنسبة الى
الجواهر وفى الماديات منها بالقياس الى المفارقات بل فى الاثر
المعلول مطلقا بالقياس الى العلة الاولى لا تصلح لاخراج شئ منها عن
التمحض فى الفعلية والوجود وما قرع سمع هذا القائل من ان
الحركة حالة متوسطة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ليس
مراد القوم منه انها حين اتصاف المحل بها بالفعل غير متمحضة
فى وجود نفسها وفعليتها بل مرادهم منها ان المتحرك لا يتصف فى
اثناء الحركة بشئ من افراد المقولة التى فيها الحركة بالفعل والا لزم
الترجيح بلا مرجح او انحصار الغير المتناهى بين حاصرين فالمتحرك
من البرودة الى الحرارة مثلا لا يوجد فيه شئ من افرادهما بالفعل

فى اثناء الحركة بل له حالة متوسطة بين صرافة قوة تلك الكيفيتين و
محوضة فعلها واما نفس تلك الحالة وهى توسط المتحرك كك بين المبدا
والمنتهى المسماة بالحركة فلا خفاء فى انها موجودة وفعليتها متمحضة
وكون نفس ماهيتها توسطا بين القوة والفعل لشئ اخر لا ينافى وجودها
وفعليتها فى نفسها ولا يميزها عن ساير الماهيات حتى يجوز كون موجدها
مخالطا للمعنى ما بالقوة لان الاحتياج الى الموجد انما هو من جهة
الوجود لا من جهة الماهية ولو كان ذلك كك لكانت المادة التى
ماهيتها قوة محضة اولى بذلك من الحركة التى ماهيتها التوسط بينها
وبين الفعل واما ثانيا فلان جزمه بان الحركة بمعنى القطع لا وجود
له فى الخارج البتة مع كونه مما لا دخل له فى تتميم ما هو بصدده دعوى
من غير دليل اذ لا يبعد ان يكون لكل مقولة من الاعراض فرد
متصل سيال موجود فى الخارج بوجود غير قار فى مجموع زمان
ما من غير ان يكون شئ من الآنات المفروضة فى ذلك الزمان
ظرفا لوجوده ولا لوجود جزء منه وتكون تلك الحقيقة الممتدة
السيالة هى الحركة بمعنى القطع وتكون الحركة التوسطية بالمعنى
المشهور بينهم وهو كون المتحرك بين المبدء والمنتهى منتزعا منها
كما هو الظ من مفهوم لفظ الكون والتوسط الواقعين فى تعريفها

المنقولة منهم واما ثالثا فلانا لو سلمنا صحة هذا التخصيص نقول
لا دخل لمفارقة ذات الموجد ومقارنتها في ذلك كما لا يخفى فالمناسب
في العبارة ان يقال ان موجد الجواهر وما عدا الحركة من الاعراض
لا كما وقع في عبارة المحشي العلامة ثم قال هذا الفاضل ومبنا
الكلام من المحشي ناظر الى ما ذكره الشيخ الرئيس في اول سادسة الهيات
الشفا حيث قال انا نعني بالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا
لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجود
شي يتصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده ثم قال وذلك لان الالهيين
ليسوا يعنون بالفاعل مبدا التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون
بل مبدا الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية
الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات
فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدا حركة انتهى واقول
الارتباط لهذا الكلام بهذا المقام اصلا وذلك لان مراد الشيخ
هو بيان ان الفاعل في اصطلاح الالهيين يطلق على معنى اعم مطلقا
مما يطلق عليه في اصطلاح الطبيعيين لان الفاعل عند الالهيين
عبارة عن العلة التي تفيد وجودا مغايرا قايما بذات تلك العلة حتى
لا يكون ذات تلك العلة محلا وقابلا للمعلول الذي يستفيد وجوده

منها علية تلك العلة وايجادها مع كون ذلك المعلول متصورا اي
متقوما في الوجود بتلك العلة والا لزم كون الشي الواحد فاعلا
وقابلا معا لشي واحد بعينه وهو ممتنع والتقييد بالقصد الاول
لبيان ان كون الشي قابلا وفاعلا معا لشي واحد انما يستحيل اذا
كان من جهة واحدة فلا يستحيل قيام المعلول بعلته الفاعلية
لا من حيث كونها فاعلا بل من جهة اخرى كما هو مذهبه في كون
علم الواجب بالصور القايمة بذاته تعالى عن ذلك فان ذاته تعالى موجد
لتلك الصور ومحل لها ايضا على زعمه وكما هو واقع في معالجة
الانسان نفسه واما الطبيعيون فهم يطلقون الفاعل على ما يفيد
وجود الحركة لا غير ولا شك انه لا دلالة لهذا الكلام على مراد
الناقل وليت شعري من اي عبارة استفاد ما استفاده من
قول الشيخ مثل الباري للعالم ولا شك انه من باب التمثيل ولا
تنصيص فيه على انه سبحانه علة فاعلة لجميع العالم او لبعضه على
انه لو روعي ظ لفظ العالم وانه عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى
او انه كالجمع المحلى باللام لدل المثال على صدور الجميع منه
جل ذكره من غير استثناء الحركة ولا غيرها او من قوله واما العلة
الفاعلية الطبيعية اه ولا يخفى ان عدم قيام الحركة بما تستفيد

منه الوجود بالقصد الاول معتبر في الفاعل بحسب اصطلاح الطبيعيين
ايضا الا ترى الى قول الشيخ فلا يفيد وجودا غير التحريك فانه يدل
على مباينة الحركة للموجد كيف لا وقد اثبت الشيخ في الطبيعي ان لكل
متحرك محركا وانه لا يكون الجسم الطبيعي متحركا ومحركا لذاته فكيف
يمكن من هذه العبارة استفادة ان حركات العباد القائمة بهم صادرة
عنهم ولا دلالة ايضا في كلام الشيخ على ان الفاعل الطبيعي وهو موجد
الحركة لا يكون هو الله سبحانه بوجه من الوجوه فتدبر   وهنا
لا بنا في كون حركات العباد آه بل لو تم الدليل المنقول عن بهمنيار فالمنافاة
ظاهرة ولا محيص عنها الا بالقول بكون الافعال الصادرة عن الله جل
اسمه في ابداننا من غير قدرة مؤثرة منا فيها كما تقول به الاشاعرة و
النظام ان مقارنة كسب العبد لصدور تلك الافعال عن الله تعالى كاف
في صحة التكليف والثواب والعقاب والحق ان هذا الحكم وهو
انه لا مؤثر في الوجود مطلقا الا الله سبحانه مما جزم به الاسلاميون
بطريق الاخذ من الانبياء والوحي وحفظته والحكماء اما ههنا الظن
ايضا او من باب الاخذ بما هو الاحرى والاليق بالنظام من اسناد المحتاج
بجميع اصنافها الى ما لا يحتاج الى شيء اصلا لا الى ما يحتاج من وجه
دون وجه والضعيف الى الاقوى دون القوي والعمدة في اثباته

النصوص والضرورة الدينية وكما انهما قاضيان بصحة هذا الحكم
على عمومه قاضيان بصحة التكليف والثواب والعقاب فان لم
يتنافيا كما هو ظن الاشاعرة فذاك والا كان ما دل منهما على الثاني
مخصصا لعموم ما دل منهما على الاول   الشارح تقرير الدليل
الاول آه حاصل التقرير ان قدرة الفاعل يقتضي امكان وجود المع
بالقياس اليه مع ان وجود المع عند الاستجماع واجب بالقياس
اليه وعند عدمه ممتنع كذلك فثبوت الاختيار يقتضي كون وجود المع
بالنظر الى الفاعل واجبا او ممتنعا وممكنا معا وهو مح وقد عرفت فيما
سلف ان الصحة الواقعة في تفسير الاختيار يرجع الى امكان
وجود المع بالقياس الى الغير وليس هو معنى الامكان الذاتي
فلا ينتقض الدليل بنفي التاثير مطلقا بناء على ان التاثير يقتضي
كون الاثر ممكنا بالذات مع انه دائما اما واجب بوجود علته او ممتنع
بعدمها ولا حاجة في دفعه الى حمل الامكان على الخاص الوقوعي
كما في الحواشي الفخرية على الشرح بتصيير الدليل مختصا بنفي مذهب
الاشاعرة والجواب المذكور في المتن لا يلائم مذهبهم واما ما ذكر
بعض الفضلاء معترضا على ما في الحواشي المذكورة بقوله بل لا يتم
الشبهة على هذا الحمل ولا يتوجه الجواب فلا يكاد يتم اللهم الا ان

يحمل على انه لا يفى بتمام المراد بل يختص بنفى طريق الاشاعرة ولا ينطبق
عليها الجواب ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يناسب نفى الاختيار بالمعنى
الذى حققه المحقق العلامة انه مراد المص اذ لا دلالة فيه صريحا على
دوام وجوب التاثير وازليته نعم يناسب نفى الاختيار بالمعنى المخصوص
بالاشاعرة ولا يمكن الحمل عليه لعدم ملائمة الجواب لمذهبهم فالمناسب
جعله دليلا على نفى الاختيار بالمعنى الاعم المتفق عليه بين الحكماء
والمليين بل على نفى الاختيار مطلقا حتى فى افعال العباد فيكون
قول المص ويمكن عروض الوجوب آه اشارة الى رد توهم الجبر مطلقا
وهذا مما يؤيد ان المناسب فى الدليل السابق جعله دليلا على
اثبات الاختيار بالمعنى الاعم كما مرت الاشارة اليه ليتعارض الدليلان
وانما قلنا المناسب فى الموضعين هذا دون ان نقول فالواجب كما
يلوح من كلام بعض الاعلام لان القدرة المختصة بالمتكلمين لما
كان اخص من هذا المعنى فيكون اثباتها ملزوما لاثباته ونفيه لازما
لنفيها وكذلك الحال فى الدليلين التاليين لهذا الدليل ثم اعلم انه
نقل ههنا فى هامش الشرح حاشية معلما آخرها بعلامة المحقق
من بهذه العبارة لا يخفى ان هذا الدليل بنفى الاختيار مطلقا
فانه يجرى فى افعال الانسان مثلا مع انه فاعل مختار عندهم لانه

بل لا يجرى فى نفى الاختيار بالمعنى الذى ثبت عندهم عنه تعالى ثم
ان التاثير بالاختيار بهذا المعنى بل التاثير مطلقا فى شىء يقتضى
امكانه مع انه لا امكان مع الاستجماع ولا عند عدمه لما مر لانا نقول
الوجوب بالغير والامتناع بالغير لا ينافى الامكان الذاتى بل
يستلزمانه كما مر انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اورده
اعتراضا اولا من كون هذا الدليل جاريا فى نفى اختيار العبد و
ثانيا من كونه جاريا فى نفى الاختيار بالمعنى الاعم الذى ثبت عند
الحكماء ايضا عنه تعالى لا مفسدة فيه بل هو المحمل المناسب لكلام
المص لا حمله على نفى الاختيار المخصوص كما عرفت واما ثانيا فلان
قوله ان التاثير الخ لو تم لدل على كون الدليل جاريا فى نفى التاثير
مطلقا سواء كان بالايجاب او بالاختيار فلا يظهر لاختصاص
نفى الاختيار بالمعنى الذى ثبت عندهم بالذكر وجه واما ثالثا
فلان كلامه فى السؤال والجواب مشعر بانه يحمل امكان الصدور
واللاصدور الذى وقع تفسيرا للاختيار فى كلامهم على الامكان
الذاتى وح يلزم كون كل موجب مختارا وفساده ظ وقد مر تحقيق
الفرق بين الامكانين فتذكر واما رابعا فلانه بعد الخلط بين
الامكانين لا يبقى فرق بين ما ذكره فى ذيل لانا نقول وبين الجواب.

الذي ذكره المص عن الدليل بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان
للاثر باعتبارين فاندفاع الدليل المذكور بهذا الجواب لا يصلح
دفعا لما اورد عليه من جريانه في نفي الاختيار بالمعنى الذي
ثبت عندهم والا لزم عدم جريانه فيما اجري فيه بزعمه ايضا اعني
الاختيار المخصوص بالمتكلم لان المص انما اجاب عنه بهذا الجواب
المص قدس سره ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر
قال بعض الفضلاء قد سبق ان الامكان والصحة المذكور في تفسير
القدرة ليس حال المعلول في نفسه بل هو حال التاثير والايجاد
قال في شرح رسالة العلم وفرق بين القدرة والايجاد والتاثير
فان القدرة لا تبقى الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التاثير والايجاد
والتاثير يعم ذلك ويشمل كون الموجد والمؤثر بحيث يجب عنه
الايجاد والتاثير واذا لحظ الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة
فالاولى ان يوصف بالقدرة فان الايجاد عنده يصح وعند
اعتبار العلم والارادة يجب انتهى كلامه بالفاظه وفيه تفسير
القدرة وجواب الشبهة فالمراد من الاثر هنا ايضا التاثير وعنه
الشم بصدور الاثر يعني المعلول انتهى كلامه واقول في العبارة ٦
السابقة المحال عليها جعل هنا الامكان وصفا للصدور و

واللاصدور وظاهر ان التاثير والايجاد غير الصدور وذلك معتبر في
جانب العلة وهنا في جانب المعلول فالحوالة محل نظر ثم انا بينا فيما
سلف ان جعل هنا الامكان وصفا للصدور غير سديد او يؤول
الى جعله وصفا للمعلول وامكانا لوجوده في نفسه بالقياس الى
الفاعل فلفظ الاثر في المتن بمعناه الحقيقي اعني المعلول كما هو الظاهر منه
لا التاثير وتعبير الشم عنه لا تعسر ثم لو بنينا كلامه على عدم الفرق
بين التاثير والصدور لنصحح الحوالة وسلمنا ان الاثر في المتن بمعنى
التاثير لكان ما فعله الشم تفسيرا لا تغييرا فالعبارة ليس كما ينبغي
وقد سلف منا فيما سلف ايضا ان هذا الامكان يمكن جعله وصفا
للفاعل بحال نفسه من غير لزوم محذور وظاهر انه لا بد ان يراد
بالصدور في العبارة المذكورة الاصدار وعليه فليحمل كلام
المص في شرح رسالة العلم ثم قال وبعض افاضل المعاصرين حمل الاثر
في المتن على المعلول وقرر الشبهة بان القدرة فرع امكان المعلول
وهو واجب ان اجتمعت شرائط تاثير فاعله وممتنع ان لم يجتمع والجواب
بانه ممكن بالذات واجب وممتنع بالغير وقال توجيه الشم ليس بوجيه
لان المص نسب الامكان الى الاثر نفسه وهو الى صدوره واقول
فساد تقريره وعدم ارتباطه بالقدرة وتوجيه تقرير الشم ظاهر لا سترة

فيه انتهى اقول اما كلام المعاصر فمبنى على الخلط بين الامكان بالنظر
الى الفاعل الذى هو معنى القدرة وبين الامكان الذاتى ولا شك
ان الشبهة ح لا يختص بنفى الاختيار بل يجرى فى نفى التاثير مطلقا
كما عرفت وهذه شبهة اخرى وجواب آخر لا ارتباط لهما بهذا
المقام واما توجيه تقرير الش فهو ما قررنا لا ما زعم فتدبر
الش اى امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها آه لا شك
ان هذا الامكان متفق عليه بين الحكماء والمليين وقد جعل الش
هذا هو معنى الاختيار المطلوب اثباته هناك كما هو المتبادر من
قوله بعيد ذلك فانا ندعى امكان صدور الاثر آه فظهر ان شيئا
من التدليل وجوابه لا يناسب الحمل على الاختيار المختص بالمليين على
ما زعم المحشى العلامة   قه المناسب ان يقى آه لان لفظة
الانضمام بظاهرها تدل على زيادة الارادة وفى قوله المناسب ايماء
الى انه يمكن تاويل كلام الش بان المراد انضمام الارادة الى الذات
فى الملاحظة العقلية فظهر وهن ما فى الحواشى الفخرية حيث قال
اى انضمامها اليها فى الملاحظة والاعتبار وح ينطبق الجواب
على مذهب المص لان ظ كلامه انه بصدد الايراد على المحشى العلامة
وظهر بما قررنا ان ما ذكره بعض الفضلاء بقوله وجه فى الحواشى

الفخرية بانضمامها فى الملاحظة والمحقق زعم ان الش حسب الارادة
زائدة على الذات عند المص فلذا لم يؤوله محل نظر وسيتضح عن
قريب   قه فان الارادة عند المص غير زائدة الخ اما على الذات
فلما سيجىء فى المتن من قوله قه وجوب الوجود يدل على نفى المعانى
والاحوال والصفات وسيصرح الش هنالك بان المراد منه
نفى الصفات الزائدة مطلقا واما على الداعى فلما سيجىء من قوله
وليست زائدة على الداعى واما على العلم بالاصلح فلانه عين الداعى
عنده لان الداعى هو العلم بالنفع قال المص فى شرح رسالة العلم
والمتكلمون ذهبوا الى اثبات الارادة فمنهم من قال انه صفة زائدة
على العلم قديمة او محدثة ومنهم من قال انه علم خاص بما فى وجود
المخلوقات من المصالح الراجعة اليهم وهو الداعى الى الايجاد
وهذا هو مختاره ره   قه فان قيل اذا كان الارادة الخ قد
عرفت ان الشبهة المذكورة وجوابها انما تدلان صريحا على نفى
الاختيار العام وتجويز ثبوته والمحشى العلامة لما حمل الكلام فى مقامى
السؤال والجواب على الاختيار المساوق للحدوث المخصوص بالمليين
ولا ريب ان انتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص بخلاف ثبوته فانه
لا يستلزم ثبوت الخاص كان التقريب عنده تماما فى الشبهة دون

جوابها اذ ظ انه يصح ثبوت العام دون الخاص فلذلك اورد هذا
السؤال وحاصله انه اذا كانت العلة التامة لوجود العالم
بجميع اجزائها متحققة في الازل كما هو راى المص فكيف يمكن
تخلف المع عنه حتى ينتفي الايجاب الذي هو لازم بين للقدم و
يثبت الاختيار بهذا المعنى وهذا اشارة الى ملخص الشبهة الاولى
للفلاسفة وحاصل الجواب هو ان المستحيل انما هو التخلف عن
مقتضى العلة التامة لا عن ذاتها كما مر في المسلك الاول وقوله
وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث اشارة الى ان
العلم بالاصلح مقتض على سبيل الوجوب لا على سبيل الاولوية
وقوله كما مر الاشارة اشارة الى ما ذكره سابقا من ان المص قائل بالا
الخاص وقوله وسياتي تحقيق ذلك اشارة الى ما سيجيء في الحاشية
الثالثة وقد سبق منا في الكلام على المسلك الاول ما فيه غنية
عن الاعادة فتذكر فظهر بما قررنا ان السؤال ليس مختصا بالقائلين
بعينية الارادة ولا مبتنيا على الفرق بينها وبين الزيادة وان
اوهم ذلك ظ عبارة العلامة وتوجيهها انه لما كان بصدد الاعتراض
على جواب اصل الشبهة الموردة في نفي الاختيار وكان الجواب
المذكور انما يستقيم على راى من قال بوجوب الفعل بالنظر الى الارادة

سواء كانوا قائلين بعينية الارادة كالمص او بتجددها كبعض شيوخ
المعتزلة اذ جواب الاشاعرة عن الشبهة المذكورة انما هو منع اجتماع
المنافيين مستندا بعدم تحقق وجوب في الاثر اصلا وظ ان السؤال
المذكور لا يتوجه على القائلين بحدوث الارادة بل يختص بالقائلين
بالعينية فلذلك اقحم العلامة حديث العينية في السؤال والا
فمحصله وارد على كل من يزعم عدم تجدد شرط حادث عند الفعل
ولذلك ايضا اجاب العلامة عن هذا السؤال بما يخص مذهب المص
من التمسك بالاصلح وسكت عما هو جواب الاشاعرة عن هذا السؤال
من تجويز التخلف والترجيح بلا مرجح مراعيا في جميع ذلك تخصيص
مذهب المص بالنقض والابرام اذ هو المجيب عن اصل الشبهة والكلام
بحر الكلام وصاحب الحواشي الفخرية قرر محصل سؤال العلامة
بان الارادة لما كانت عين الذات عند المص فالفعل اللازم لها
لازم الذات عنده فينتفي الاختيار المخصوص عنده نعم يصح على مذهب
الاشاعرة القائلين بزيادة الارادة ومحصل الجواب بان عينية
الصفات لا معنى لها الا ان الاثر المترتب على صفة الارادة فيما
اذا كانت قائمة بالذات يترتب هناك على نفس الذات وحدها
فالذات باعتبار ترتب اثر الارادة ارادة وبدونه ذات بحت

فكما يجوز عند الاشاعرة اقتضاء الذات مع الارادة الزايدة القد[يمة]
لوجود الحادث في وقته باعتبار العلم بالاصلح فكذلك يجوز عند
المص اقتضاء الذات باعتبار كونه ارادة لوجوده في وقته باعتبا[ر]
العلم بالاصلح ثم اورد تحقيقا حاصله ان خلاصة الشبهة
واردة على المص والاشاعرة بلا تفاوت اذ كما ان الذات قديمة
عند المص كذلك مجموع الذات والارادة عند الاشاعرة فلم يكن
انفكاك الفعل ازلا عن الذات متصورا على اي حال والتمسك
بحدوث تعلق الارادة مع قدمها غير مجد لان سبب التعلق ان كان
هو الذات مع الارادة لزم قدمه ايضا وان كان تعلقا آخر لزم
تسلسل التعلقات المتحققة في الواقع لا بمجرد الاختراع وانه
بط ثم قال ومما تقرر عند الاشاعرة هو انه يجوز الترجيح بلا مرجح
لا مع قطع النظر عن الارادة فلا بد ان يكون بمدخلية العلم
بالاصلح وهو مع الذات كاف في صدور الحادث بلا حاجة الى
تعلق الارادة فكما ان الفعل عندهم مترتب على الذات مع الارا[دة]
مع العلم بالاصلح في وقت معين فكذلك الفعل عند المص مترتب
على الذات الماخوذة باعتبار الصفات في ذلك الوقت فالجوا[ب]
مشترك هذا ملخص مقاله واقول لا اختصاص لهذا السؤال بمذ[هب]

المص كما قرره اولا بل يرد على كل من قال بعدم توقف وجود الحادث
على شرط حادث وليس مبنيا على عينية الارادة وان اوهمه
ظ عبارة العلامة وقد عرفت توجيهها ويظهر بذلك ان التعرض
لتحقيق معنى العينية في الجواب مما لا ارتباط له بالمقام ولا
دخل له بالجواب اصلا وما يستفاد من كلامه من تمسك الاشاعرة
في الجواب بالعلم بالاصلح ففساده واضح لان حاصل جوابهم عن هذه
الشبهة كما عرفت هو تجويز ترجيح القادر بارادته القديمة احد
طرفي المقدور بلا داع مرجح ولا شك انه لا معنى للداعي الا العلم
بالنفع الذي يؤل الى الاصلح وهو مرجح لوقوع الحادث في وقته
فالتمسك به منهم في هذا الجواب في قوة جمع النقيضين وما ذكره
اخرا من اشتراك خلاصة الشبهة كلام حق لكن ما ذكره بعد ذلك
من حديث حدوث تعلق الارادة لا يناسب شيئا من مذهبي المص و
الاشاعرة القائلين بعدم توقف الحادث على وجود شرط حادث وقد
يستفاد من كلامه هناك انه لم يفرق بين الامور الانتزاعية والا[ختراعية]
وهذا ايضا عجيب وما ذكره من ان الجواب بالعلم بالاصلح مشترك
فقد عرفت فساده بل التمسك به انما يلايم مذهب القائلين بالا[يجاب]
الخاص كالمص ومن يحذو حذوهم دون الاشاعرة الش بل يحقق

اذ كون الارادة موجبة لصدور الفعل كاشف عن امكانه بالنظر
الى ذات الفاعل من دون ملاحظتها وقوله فان القادر آه دليل
عدم المنافاة   ره لقايل ان يقول الوجوب بالاختيار آه لا
يخفى عليك ان حاصل هذا السؤال والسؤال المصدر بقوله فان
قيل واحد كما يشعر به قوله والحاصل آه والكلام في عدم اختصا[صه]
بالمص وعدم ابتنائه على عينية الارادة وتوجيه ما يوهمه ظاهر
العبارة ما مر اذ تخلل بين السؤال الاول وبين ما يريد ذكره من
الابحاث الاتية بعض الوسايط اعاد السؤال بعينه ليرتبط به
الابحاث الاتية من غير انتشار وقوله عن تعلقها بالمراد يعني عن وقوع
متعلقها ووجود مرادها وليس المراد حدوث تعلق الارادة كما
هو مذهب بعض المعتزلة اذ هو لا يلايم مذهب الحكيم الذي هو بصدد
ايراد السؤال عليه اذ الارادة متعلقة عنده في الازل بحدوث
الفعل فيما لا يزال فظهر ان ما ذكره بعض الفضلاء بقوله والفرق
بين هذا الايراد وما في الحاشية السابقة ظ لا يحتاج الى البيان
محل نظر اذ لا فرق بينهما الا في العبارة والتحقيق الشافي الكافي
هو ما سيذكره في آخر الحاشية بقوله اقول قد مرت الاشارة
ره فان قيل انفكاك العلة التامة فعلى الكلام هذا السؤال

وجواب في الوجه الخامس من الطريق الاول من اجوبة الشبهة الاولى
للفلاسفة بما لا مزيد عليه فعليك بالرجوع اليه   ره جائز
عند الحكماء قال بعض الاعلام كتقدم اجزاء الزمان بعضها على
بعض وتقدم دورة على اخرى متصلة بها فان الحكماء يجعلون الزمان
والحركة كما ذكرنا جزءا من العلة التامة قالوا انهما معدان اقول
ما ذكره المحشي العلامة من تجويزهم التخلف المذكور لعدم تخلل زمان
انما يصلح وجها لتقدم العلة التامة التدريجية بالزمان على
المعلول الاني الوجود ولا يصلح وجها لتقدم العلة التامة التدريجية
على معلول تدريجي كدورة على اخرى اذ هناك يتخلل الزمان بين
تمام العلة ووجود المعلول بتمامه ويمكن طلب الترجيح فيه ولا بد
في دفعه من التمسك بما مر في الوجه الخامس فتذكر   ره بحيث
يتخلل بينهما زمان وهو اي عدم متكمم متقدر بحيث يتوهم
تحقق زمان وليس مراده بهذا القول تحقق الزمان الموهوم اذ
هو لا يوافق مذاقه   ره بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح قال
بعض الفضلاء اشارة الى ان محالية تخلف العلة التامة عن
المعلول ليست بالذات بل من حيث انه مستلزم للترجيح بلا مرجح
فلو ظهر انه غير مستلزم له او فرض جوازه كما يقوله الاشعري لم يكن

ذلك محالاً وهذا بخلاف تخلف المعلول عن العلة التامة اذ الظ
انه مع لغاية منافض لتمامية العلة انتهى واقول التخلف من الاحكام
المتشابهة الاطراف فتخلف المعلول عن العلة لا ينفك عن
عكسه وحالهما في المحالية بالذات وباعتبار استلزام مح آخر
واحد والتامل لا يفرق بينهما وانما الفارق بين ما ذكره العلامة اولاً
وقال ان الفلاسفة جوزوه وبين ما ذكره آخراً وحكم بانهم جزموا
باستحالته هو كون التخلف على وجه يستلزم تخلل زمان وكونه
على وجه لا يستلزمه وهذا الفرق هو مراد العلامة والتعبير في
الاول بتخلف المعلول عن العلة التامة وفي الثاني بالعكس انما هو
لمحض التفنن ولبيان الاشارة الى ان احدهما مح بالذات دون الآخر كيف
وتخلف المعلول عن العلة التامة ايضا انما يكون مستحيلاً لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح   قه فلا بد من بيان امكانه وكونه آه اقول قد
عرفت بما مر من الكلام على المسلك الاول ان هذا التخلف غير ممكن
ولكن هو في قوة ما جوزه الفلاسفة من تخلف المعلول الآني عن
العلة التامة التدريجية بل هو في قوة تقدم العلة التامة التدريجية
على معلول مثله بالزمان وذلك مح ولا بد في جوابه من التمسك بما
مر فكذا هنا التخلف ثم ان العلامة قه لم يرد في ذيل القول على ما

سلف حرفاً ولا كلاماً ولم يشف بالتحقيق الكافي ظمآناً ولا اواماً ولم
يسق الصادين الى ذلك العين علاً ولا نهلاً وما افاده في موضع
الجواب لا يرامي الحوالة وان اردت البسط فعليك بالرجوع الى
ما اسلفناه في الرسالة   قه بناء على الخلاف في ان الترك اما
فعل آه اي كف النفس عن الفعل   قه هذه العبارة والعبارة
السابقة آه اما هذه العبارة فلما عرفت من ان ظ لفظ الانضمام
هو زيادة الارادة فيحتاج الى العناية السابقة واما السابقة فلان
ظ لفظة يحدث يدل على حدوث الارادة ثم على زيادته واما ما ذكره
بعض الفضلاء من ان لفظة بان يريد في السابقة ولفظة الانضمام
في هذه يشعران بالتجدد ايضا فمحل نظر لان الاولى وان دلت على
التجدد لكونها بصيغة المضارع لكن العلامة اوردها فيما اورد
بدلاً عنها فليست تلك الدلالة منظورة له والثانية لا دلالة لها
على التجدد بل لعله يدل على الدوام والاستمرار لكون الانضمام
مصدراً وفي قوله ليستا على ما ينبغي وقوله والعبارة اللايقة
اشارة الى جريان العناية السابقة في هاتين العبارتين فليستا
خطائين والتبديل صواباً وكذا في قوله فانهما اي مجموعهما لا كل
منهما لما عرفت لا يناسبان الا مذهب من قال آه ثم الاولى من

البدلين وان كانت لابتة من حيث عدم اشتمالها على لفظ ح لكن
ظ اضافة الارادة الى الذات كما وقع فيها هو الزيادة فلا رجحان
لها من جهة الزيادة على المبدل منها اللهم الا ان يجعل الاضافة
بيانية ويخدشه ما اشتهر بين النحاة من ان المعتبر فيها كون المضاف
اعم من وجه من المضاف اليه فلا يكفي مطلق الاتحاد بينهما في صحتها
نعم هي راجحة من جهة عدم دلالتها على الحدوث واما الثانية
فلفظة مع فيها تفيد ما يفيده الانضمام في المعوض عنها والتوجيه
مشترك فالزيادة ممنوعة بل لعل الامر بالعكس لدلالة البدل على
زيادة القدرة ايضا ثم ان العلامة رة صرح بقوله ولعل الش تسامح
آه بما ذكرناه سالفا من ان تاويل عبارات الشرح الدالة على الزيادة
منظور له ولذا استدرك عنه بقوله لكن اذ لولا التاويل لما صح
الاستدراك وهناك ينقدح النظر الثاني المورد على صاحب الحواشي
الفخرية وبعض الفضلاء فتذكر ولا يخفى ان ما نسبه الى العلامة
الى الش من انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة فانه
بري منه وستعرف انشاء الله تعالى ان كلام الش لا يدل على ما فهمه
الح وعلى تقدير تسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على اعتقاده
ان الارادة حادثة عند المص فالتسامح في العبارة المشعرة بالحدوث

لازم البته كبعض شيوخ المعتزلة قال بعض الفضلاء اول من
احدث القول بحدوثها منهم ابو الهذيل العلاف اثبت ارادات لا
محل لها يكون البارئ تعالى مريدا بها ثم تابعه في ذلك من متاخريهم
ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الا ان ظ عبارة الشرح المشعر بتعلق
الارادة للخلق والايجاد حيث قال بان يريد الفعل وح يجب الفعل
وليس المراد من الفعل المع المقابلة للترك بل المراد بهما الايجاد وعدمه
لا يناسب قول العلاف انها غير خلقه حكى الكعبي عنه ان ارادته
تعالى لما خلق خلقه له وخلقه عنده قول لا في محل يعني لفظة كن
والاشبه ان يكون مراد المحقق ببعض شيوخهم معمر بن عباد
حكى الكعبي عنه ان الارادة من الله للشيء غير الله وغير خلقه له
وغير الامر والاخبار والحكم وهذا الشيخ بالغ في نفي القول بالصفات
الازلية الزائدة وبكفره فيكون مذهبه حدوث الارادة و
هو الذي يقول بان كل عرض قائم بمحل فانما يقوم به لمعنى اوجب
القيام بل كل معنى اتصف به شيء حتى مخالفة الضد للضد ومغايرة
المثل للمثل ومماثلته فقال بعدم تناهي افراد انواع الاعراض
والمعاني والتجا الى القول بالتسلسل في كلها ولذلك سمي هو واصحابه
باصحاب المعاني فظهر مناسبة قول المحقق بعد حصول التسلسل

في ارادة الارادة الحادثة عن الايجاد يمكنه عدم التزام التس كما
لا يخفى نعم انما يلزم على من قال بانها معلولة له تعالى مرجحة
للايجاد انتهى واقول تنقل اولاً المذاهب الواقعة في ارادة الله
سبحانه على ما نقله صاحب المواقف ليتضح المقام حق الاتضاح
ويظهر ما في كلام صاحب المواقف وفي كلام هذا الفاضل من
الانظار قال صاحب المواقف قال الحكماء ارادته تع هي نفس علمه بوجه
النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء
المعتزلة كالجاحظ والنظام والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود
الخوارزمي هو علمه بنفع في الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية
وقال الحسين النجار انه امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا
وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره
الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة
مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع
ثم قال وارادته تع قديمة اذ لو كانت حادثة لاحتاج الى اخرى مستندة
الى ثالثة ولزم التس في الارادات وقالت المعتزلة اي الجبائيان
وعبد الجبار ومن تابعهم انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى
فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل

الفيض وقد لشارح المواقف توجيه الاخذ ان قيام الصفة بذاتها
يستلزم ان لا يكون صفة وهو ممتنع فكانهم ارادوا بالارادة المعنى
المتكيفة بمادة الممكن فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه
بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة
القديمة والاظهر في وجه الاخذ انهم فهموا من كلام الحكماء ان
مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا
قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا كون المخصص ارادته
تع حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى
التجاوا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة
بذاته تع ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التس في الارادات
ثم اورد خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تع مريدا فقال
قال الامام الرازي في الاربعين كونه تع مريدا اما نفس ذاته
وهو قول ضرار او لا فاما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي
النجار او امرا وجوديا فاما ان يكون معللا بذاته تع وهو القول
الآخر له واما معللا بمعنى قديم غيره تع وهو قول اصحابنا واما
معللا بمعنى حادث وهو اما قائم بذاته تع وهو قول الكرامية
او موجود لا في محل الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة او قائم

بغير ذات الله تعالى ولم نر احدا ذهب اليه هذا فذلكة المتن والشرح
ويفهم منه ان مذهب العلاف والكعبي هو كون الارادة عين
العلم بالاصلح ولا شك انه اما عين ذاته تعالى او قائم به فلا يوافق
هذا ما ذكره صاحب المواقف ايضا في مبحث الاعراض حيث قال
اتفقوا على ان العرض لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة كابي الهذيل
العلاف ومن تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية بحدث
لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها فبين كلاميه تدافع
لعل المراد بالعلاف المذكور في العبارة الاولى غير ابي الهذيل
ثم ما حكاه هذا الفاضل عن الكعبي من كون مذهب ابي الهذيل
كون الارادة والخلق شيئا واحدا وهو لفظة كن المخلوقة لا في
محل مما صرح شارح المواقف في تعداد فرق الاسلام قال اول
من احدث القول بارادة لا في محل هو العلاف قالوا بعض كلامه
لا في محل كن وبعضه في محل كالامر والنهي والاستخبار وذلك
لان تكوين الاشياء كلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى
غير المراد قيل لان ارادته عبارة عن خلقه للشيء وهو مغاير لذلك
الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن وايضا نقل صاحب
المواقف في مبحث الاعراض عن المعتزلة انهم عرفوا العرض بما لو وجد

لقام بالمتحيز ثم قال ولا ينعكس على اصل من اثبت منهم عرضا لا في
محل كابي الهذيل العلاف للكلام فانه قال بعض انواع كلام الله لا
في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل فبين كلامي
المواقف تدافع لانه نسب فيما نقلنا سابقا القول بالارادة التي لا
محل لها الى ابي الهذيل وهناك اورده عن القائلين بالارادة المذكورة
ولم يدرجه فيهم اللهم الا ان يؤول بان ذلك لانه لم يقل بالارادة
القائمة في محل حتى يتدافع الكلامان بل مراده هناك اشارة
الى ان الارادة القائمة لا في محل عنده كلام هو لفظة كن بخلاف
ما عند البصريين واذا احطت بما تلوناه خبرا فنقول بعد تسليم ان
كلام الشارح مشعر بمغايرة الارادة للخلق يرد على هذا الفاضل ان
القائلين بقيام ارادة الله تعالى بذاته ليس كلهم ذاهبين الى القول
باتحاد الخلق والارادة اذ لم ينقل ذلك احد عن الجبائيين واتباعهم
من المعتزلة فكيف يكون اشعار كلام الشارح بما ذكره متعينا لكون بعض
الشيوخ اشارة الى معمر بن عباد بل الظاهر انه اشارة الى كل من قال
منهم بحدوث الارادة ولم يقل بكونها نفس الخلق والتكوين سواء
اثبت محلا للارادة ام لا ثم ما نسبه الى معمر بن عباد فالظاهر انه قائل
الارادة الحادثة بذات الله تعالى ماخوذ فيه بقرينة المقابلة وهو

مذهب الكرامية كما علمت وانت قد علمت بما نقلنا ان الكثر لازم
على تقدير حدوث الارادة مطلقا فتخصيص لزومه بمذهب معمر
بن عباد كما يظهر من قوله فظهر مناسبة قول المحقق بعد حصول
الكثر منظور فيه وكذا ما ذكره في حاشية الحاشية من ان من قال
بان الارادة الحادثة عين الايجاد يمكنه عدم التزام الكثر كيف
والارادة الحادثة لابد لها من علة تامة فان كانت الذات كافية
في تحققها لزم التخلف والا احتاجت الى مخصص هو ارادة
اخرى وهكذا سواء كانت تلك الارادات الحادثة عين الايجاد
ام لا وذلك ظاهر لا يخفى لعله حمل قول العلامة بعد حصول الكثر في
ارادة الايجادة على التزام الكثر بمعنى اتخاذه مذهبا فانه لما ظن
ان مذهب معمر حدوث ارادة الله تعالى وانه لم يقل بقيام الارادة
بلا محل فيكون الارادة الحادثة عنده قائما بمحل وكان من مذهبه
ايضا ان قيام كل صفة بمحل فانما هو لمعنى يوجب القيام والكلام
في هذا المعنى كالكلام في الصفة وهلم جرا فيكون قيام كل صفة
بمحلها مستلزما لحصول الكثر في المعاني الموجبة للقيام وهو
يلتزم مثل هذا الكثر وح يظهر تخصيصه بمذهب معمر بن عباد لانا
نقول بعد الاغماض عن عدم دلالة اللفظ عليه لا خفاء في ان

ما يلتزمه هو واصحابه انما هو الكثر في المعاني التي توجب القيام ولم يثبر
ذلك تسلسلا في ارادة الارادة فتبصر قال المص في شرح
الاشارات الخ لما نسب الى الكثر اعتقاده كون الارادة زائدة على
الذات عند المص والباعث للشارح على هذا الاعتقاد لو كان
انما هو قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل
على ارادة لان ظ هذا القول ان لما كانت نسبة ذات الفاعل
القادر الى طرفي الفعل والترك والى جميع اوقات وجودها سواء
فيجب وجود امر آخر غير ذاته به تخصص احد المتساويات وهو الارادة
فنبه العلامة على دفع ذلك التوهم بنقل عبارة المص في شرح الاشارات
لانها صريحة في ان كون الارادة مخصصة لاحد الا من المتساوية
بالنسبة الى القادر لا يستلزم زيادتها كما عند الكعبي وغيره من
الذين لا يعترفون بتجدد امر غير الفعل من المعتزلة النافين للصفات
الزائدة ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة آه قال بعض الفضلاء خص عدم الاعتراف بتجدد امر
بهم لان الاشعري يقول بتجدد التعلق واما القول بتجدد التعلق
بالتزام الكثر في المتعلقات او بدونها وان نسبوه في المشهور الى
الاشاعرة وصرح به بعض منهم لكنه لا يناسب طريقتهم لانهم لما

جوزوا الترجيح بلا مرجح فلا حاجة لهم في جواب شبهة الفلاسفة
وطلب العلة لتخصيص الحدوث بوقته الى القول بتجدد مخصص
بل يكفيهم ان يقولوا ان الذات مع الارادة والتعلق متحققة
في الازل والقادر يرجح بهذه الارادة المتعلقة في الازل وجود
الفعل فيما لا يزال من غير مرجح ومخصص آخر لان منشأ الادا
فالقول بحدوث التعلق بطريق المعتزلة اشبه ولذلك نقله
الش الجليل في مبحث حدوث الاجسام عند شرح قول المص قس
واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله وجعله من اجوبة الغير
المجوزين للترجيح بلا مرجح دون المجوزين له والاكان المناسب
نقله عند شرح قول المص بعد العبارة المذكورة بل المختار يرجح
احد مقدوريه بلا مرجح عند بعضهم اذ قد صرح الش بان العبارة
الثانية اشارة الى جواب الاشاعرة ومما قررنا ظهر ما في كلام
شارح المواقف حيث ذكر صاحب المواقف ان الثالث من شبه
القدم للفلاسفة هو ان فاعلية الفاعل للعالم قديمة ويلزم
منه قدم العالم لان الفاعلية لو كانت حادثة لتوقف على شرط
حادث مختص بذلك الوقت والا لزم الترجيح بلا مرجح والكلام
في ذلك الشرط كما في الحادث الاول فيلزم التس ثم ذكر في الجواب

عنها ان يرجح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه على الآخر انما
هو لمجرد الارادة ولا حاجة فيه الى داع مرجح كما تقدم تحقيقه
في مثال الهارب من السبع فنقول الفاعلية حادثة لمجرد الارادة
المتعلقة بالمقدور فقال شارحه وقد يقال هذه الارادة ان كانت
قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة
اخرى فيلزم التس فيجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات
ارادة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها في وقت
معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا انتهى فانه يمكن
في الجواب اختيار انها قديمة ومنع قوله لزم قدم المقدور مستندا
بجواز تخلف الاثر عن الفاعل المختار المستجمع لان من شان القادر
ترجيح احد مقدوريه من دون داع مرجح مخصص ولا حاجة لهم
الى القول بتجدد الارادات او التعلقات فان قلت قد ظهر من
عبارة المص المنقولة ان المعتزلة فريقان فريق يقولون بتجدد
الارادة واخرى لا يعترفون بتجدد شيء اصلا وظاهر ان القول
بتجدد التعلقات مع قدم الارادة لا يوافق قول شيء من الفريقين
قلنا عبارته قس لا يدل على انحصار المعتزلة في هذين الفريقين
فلعله لم يعد القائلين بالقول المذكور منهم لعدم الاعتداد

بهم لقائلهم على انه لا يعد اذ راجعه فمن اتاهم بحثنا القائلين بتجدد
الارادة على ان يكون المراد بتجدد الارادة اعم من تجدد نفسها
وتجدد تعلقها والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع
بالغير اه اقول والظاهر اذ يحتمل بعيدا كون مرادهم هو الامتناع
بالذات بان يقولوا ان العالم يمتنع عليه الوجود الازلي او
الفاعل يمتنع عليه التاثير ازلا امتناعا ذاتيا كما نقل عن بعضهم
وهو مع انه كلام خال عن التحصيل يرد عليه ان الحدوث ح لا يكون
دليلا على القدرة ولا يحتاج الى ارادة مخصصة ثم اعلم ان
القول بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت هو قول الكعبي وعلل
هذا الامتناع بانه لا وقت قبل وجود العالم ومن قال بوجوب
الاصلح كالمص وان كان قائلا بعدم تحقق وقت قبل وقت اول
الحدوث لكنه لا يعلل الامتناع المذكور بعدم تحقق الوقت قبل
العالم فان وجوب الاصلح كاف لترجيح الايجاد في الوقت الذي
اوجد فيه وان فرض تحقق وقت قبل ذلك الوقت كما لا يخفى
فمؤدى العبارتين وان كان واحدا في كون صدور العالم قبل
الوقت الذي وجد فيه ممتنعا بالغير لكنه مختلف في تعيين ذلك
الغير واذ قد تقرر كون مذهب المص هو وجوب الاصلح فيجب حمل

ما ذكره

ما ذكره في مبحث الجواهر من قوله واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله اما على انه في صدد نقل مذهب الكعبي واما على ان مذهبه
في هذا الكتاب غير ما ذهب اليه في شرح الرسالة واما على انه قدس
سره راعى كون مؤدى القولين واحدا في الجملة وان كانا متغايرين
من الوجه الذي ذكرناه فيكون ذلك منه قدس سره تسامحا
وليعلم ان مختار المص اه لا خفاء في انه لا تفاوت بين علمه بالاصلح
وبين علمه بالنظام الاعلى الا بالعبارة فالمص وافق الحكماء في كون
كل واحد من العلم والارادة عين ذاته تع وفي الحكم باتحاد الصفتين
وخالفهم في القول بحدوث العالم مع وجوبه بالارادة التي هي عين
الذات ويرد عليهم ان معنى عينية صفاته سبحانه وتع هو ان ما
يترتب فينا على حصص العلم والارادة مثلا انما يترتب فيه على
نفس ذاته المقدسة من غير قيام حصة فذاته باعتبار انه يترتب
عليه انكشاف الاشياء عليه علم بحت وباعتبار انه يترتب عليه
تخصيص احد طرفي المقدور ارادة بحت وهذا فان كان مرادهم
باتحاد تينك الصفتين انه لا يتحقق فيه سبحانه وتع امران متمايزان
في الخارج او حصتان قائمتان به متمايزتان بحسب نفس الامر احدهما
علم والآخر ارادة فذلك شان جميع صفاته الحقيقية فيجب الحكم

باتحاد جميعها من غير تخصيص بالعلم والارادة وان ارادوا انه
لا تغاير بينهما بحسب المفهوم ومن جهة ملاحظة العقل
والاعتبار ففساده لا يحتاج الى البيان اللهم الا ان يوجه
الاول ونقول تخصيص العلم من بين الصفات بكون الارادة
متحدة معه من باب المثال لنكتة لا على انه بعد وضوح الامرين
العلم والارادة يقاس عليهما غيرهما ولعل في قول المحقق في
شرح رسالة العلم اشعارا بذلك حيث قال بعد تحقيق ان حيثية
قدرته تعم وحيثية علمه بمقدوره لا يتغايران الا بحسب الملاحظة
العقلية ومن فكرهما قياسا على الممكن خطاوة لو الارادة
اخص من العلم والمتكلمون ذهبوا الى اثباته فمنهم من قال انها صفة
زائدة على العلم قديمة او محدثة بها يخصص المراد ومنهم من قال
انها علم خاص بما في وجود المخلوقات من المصالح الراجحة الباعثة
وهو الداعي الى الايجاد ثم قال والحكماء زعموا الى انها العلم
بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كانت القدرة والعلم شيئا واحدا
مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم
والارادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية انتهى
وانت خبير بما في هذا التوجيه من البعد فان قولهم ارادة الله

وعلمه بالاصلح ح يرجع الى قضية متعارفة حكم فيها بان الذات المقدسة
التي هي فرد للارادة باعتبار يصدق عليها انها علم باعتبار آخر وهذا
المعنى مع انه خلاف ما يتبادر من هذا القول انما الازم للحكم بعينية
صفاته تعم او عينيته فجعله مسئلة مدونة في الكتب منفردة عن
مسئلة العينية ممتازة عنها لا يخلو عن تكرار وبشاعة على انه يخالف
لما صرح به الشيخ في ثامنة الهيات الشفا في فصل نسبة المعقولات الى
الله تعالى حيث قال فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه
ولا مغايرة المفهوم لعلمه انتهى وسيجيء منا ان شاء الله تعالى زيادة
بسط في تحقيق ارادته تعم في الموضع المناسب له ان شاء الله
تقرير الدليل الثاني انه لما كان معنى القدرة هو امكان الفعل و
الترك بالنظر الى ذات الفاعل وفي كل واحد من حالتي الوجود و
العدم يجب احد الطرفين بالوجوب السابق واللاحق معا فوجوب
احد الطرفين ينافي امكان هذا الطرف وهو ظ وكذا ينافي
امكان الطرف المقابل له ضرورة استدعائه وجوب الطرف المفروض
اولا امتناع الطرف المقابل له فثبوت القدرة يستلزم اجتماع
المتنافيين من وجهين فالملحوظ في الدليل الاول وجوبه هو الوجه
الاول وفي الدليل الثاني وجوابه هو الوجه الثاني ثم هذا الدليل

كالدليل الاول لو تم فانما يدل على ثبوت الجبر والاضطرار
وعلى نفي الاختيار المقابل له المتفق عليه لا على نفي الاختيار المحصور
بالمليين وكذا ما ذكره المحقق العلامة في جوابه انما يصحح ثبوت الاختيار
العام المتفق عليه فظهر ان السؤال والجواب كليهما غير مناسبين
لمحل الخلاف بين المتكلمين والحكماء على ما قرره المحقق العلامة وايضا لو تم
هذا الدليل لدل على نفي قدرة العباد ايضا على مختار المتكلمين واكثر
المعتزلة من ان تعلق القدرة بالطرفين على السواء واما الاشاعرة
القائلين في القدرة الحادثة بان القدرة الواحدة لا تتعلق بالطرفين
على السوية ... القدرة على الفعل مع الفعل وعلى الترك مع الترك
فتعلق ... واحدة بهما مستلزم لاجتماع المتنافيين بل القدرة
على الفعل لا يكون حال الترك وبالعكس فالظاهر ان هذه الشبهة لا ترد
عليهم في القدرة الحادثة والجواب عن هذه الشبهة على راي المتكلمين
والحكماء ومن ... حذوهم من المعتزلة انما هو ما ذكره المحقق العلامة
انا بعينه لو كان الوجوب الماخوذ فيها هو الوجوب السابق وانما
يتغير في عبارة الجواب كما ستطلع عليه لو كان الماخوذ فيها
هو اللاحق وكذا على راي الاشاعرة على التقدير الثاني مع تغيير
العبارة الى ما ستعرف واما على التقدير الاول فيمكنهم

الجواب عنها بوجه آخر وهو منع وجوب كل من الفعل والترك في حالتي
تحققهما على ما عرفت واما كلام المتكلمين فالحق انه ليس اشارة الى جواب
هذا الاستدلال اصلا بل هو اشارة الى ما سيذكره المحقق العلامة
في الحاشية الآتية   ويمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر
الخ قال بعض الفضلاء اقول اذا كان بناء الشبهة على الوجوب
السابق اما لو كان بناؤها على الوجوب اللاحق كما هو ظاهر الشرح فالاولى
تقرير الجواب بان وجوب وجود المعلول حال الوجود بالنظر
الى الوجود لا ينافي امكانه بالنظر الى الفاعل القادر وكذا في
حال العدم انتهى واقول ظهور عبارة الشرح في كون الشبهة
على الوجوب اللاحق غير مسلم وانت خبير بانه على تقدير ان يكون المراد
هو الوجوب اللاحق لا بد من التغيير المذكور في عبارة الجواب
فقوله فالاولى ليس بمناسب ولعله اراد ان الظاهر من الشرح
لما كان هو الوجوب اللاحق فالاولى تغيير هذه العبارة حتى يوافق
ظاهر الشرح لكن عبارته لا تساعد هذا التوجيه ثم قوله في تقرير
الجواب لا ينافي امكانه بالنظر الى الفاعل ينبئ عن غفلته عن
مناط الفرق بين هذا الدليل وبين الدليل الاول وعن عبارة
المحقق العلامة في الجواب حيث قال وجوب وجود الاثر بالارادة

لاينافي امكان الترك آه والحق في العبارة المغيرة اليها تبديل ضمير
امكانه بلفظ الترك   الش يعني نختار انها حال عدم الاثر آه اعلم
انه يمكن حمل كلام الش على محملين الاول ما حمل عليه المح العلامة وهو
هو انا نختار ان القدرة في حال عدم الاثر لكن معناها التمكن من
الفعل والترك في ثاني الحال كل منهما بدلا عن الآخر وحاصل الجواب
ان زمان القدرة وهو حال العدم غير زمان الفعل والترك الذي
هو ثاني الحال وح يرد على الجواب ما اورده المح العلامة من نقل
الكلام الى ثاني الحال وعود السؤال على التقديرين والثاني انا نختار
ان القدرة في حال العدم لكن معناها التمكن من الترك في هذا
الحال الذي هو ظرف للقدرة ومن الفعل في ثاني الحال فالقدرة
الواحدة المتحققة في حال العدم يتعلق بالفعل والترك معا
لكن احد متعلقيها واقع في ثاني الحال متاخرا عنها وح يندفع ما
اورده المحقق من نقل الكلام كما يظهر بالتامل وعلى كلا المحملين
يكون اختيار تحقق القدرة في حال العدم من باب التمثيل اذ
يمكن اختيار تحققها في حال الوجود وتتميم الكلام في كل من المحملين
ولما كان المحمل الثاني فاسدا في نفسه اذ هو تفويت لمعنى القدرة
لان الفاعل ح يكون مضطرا في كل واحد من الزمانين الى احد

الطرفين وحقيقة القدرة انما هو التمكن من الفعل والترك في
زمان واحد بمعنى التمكن من كل منهما بدلا عن الآخر في ذلك الزمان
كما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها
تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل
بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل اعرض عنه المحشي العلامة
وحمل كلام الش على المحمل الاول واورد عليه ما اورده فتبين
بما ذكرنا ان حمل كلام المص على جواب الدليل الثاني غير متوجه على احد
المحملين حمل فلابد في توجيهه من المصير الى ما حمله عليه المح العلامة
فيعود السؤال على التقديرين قال صاحب الحواشي الفخرية
عود السؤال على التقديرين ثم اذ لنا ان نختار وجود الاثر في
ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال
فتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان وقوع كل طرف لا ينافي
عن وجوب لزوم وهذا لاينافي الاختيار فلا يحتاج الى الجواب
الذي ذكره انتهى اقول لما ان حمل كلام الش على المحمل الثاني وقد
عرفت انه وان كان يندفع به الايراد لكنه فاسد في نفسه ولهذا
اعرض عنه المح العلامة ولم يتوجه له واما ما ذكره بعض الفضلاء
في الرد على الكلام المنقول من الحواشي الفخرية بقوله ولا خفاء في

انما اختار مختار الاشاعرة في القدرة الحادثة مع التمسك بالجواب
الذي ذكره المحقق فيرد عليه ان الحال وثاني الحال في كلام صاحب
الحواشي وقعا ظرفين للوجود والعدم اللذين هما متعلقا القدرة
فيرجع كلامه الى المحمل الثاني كما عرفت وليسا ظرفين للتمكن حتى
يصير معنى كلامه ان التمكن من العدم في الحال والتمكن من الوجود
في ثاني الحال حتى يرجع الى مختار الاشاعرة في القدرة الحادثة من ان
القدرة الواحدة لا يتعلق بالطرفين كيف وهو في صدد توجيه كلام
المص لا موافق وقد صرح في مبحث الاعراض بان تعلق القدرة الحادثة
بالطرفين [illegible] سواء على ان كلام المص اذا قرر بهذا الوجه يكون
جوابا عن الدليل الثاني الذي اقيم على نفي قدرة الله تع فيكون الحمل
على ما فهمه غير مطابق للدليل ثم مراد صاحب الحواشي بقوله وقد
عرفت آه دفع ما يمكن ان يتوهم من منافاة وجوب الفعل لامكانه
الذي يقتضيه القدرة وكذا الترك وهو في الحقيقة دفع للشبهة
الاولى التي اجاب المحقق عنها بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان
للاثر باعتبارين بغير هذا الجواب وفائدة اعادته هناك توضيح
المرام ببيان ان هذا التوهم قد اندفع سابقا فان تمسكهم بالجواب
الذي ذكره المحقق وكان كلام هذا الفاضل هناك مبني على عدم

التفاته الى ما هو مناط الفرق بين الدليل الاول والثاني كما نبهنا
عليه سابقا فتدبر وليعلم انه تمهيد لتوجيه المتن بانه رد
قول الاشعري بان القدرة لا يتحقق قبل الفعل على ما يجيء فلهذا
ذكر المص هذا البحث هنالك وان سبق مشروحا في مبحث الكيفيات المحقق
النفسانية ثم اعلم ان هذا النزاع الكيفيات يتبع نزاعا آخر
وهو انه هل يتعلق بطرفي الفعل والترك قدرة واحدة ام يتعلق
بكل منهما قدرة اخرى فمن قال بتقدمها على الفعل قال بتعلقها
بالطرفين سواء ومن قال بمقارنتها للفعل قال بالثاني والمعتزلة
قائلون بالاول في كلا النزاعين الا النجارية منهم واتفقوا
الاشاعرة فذهبوا الى الثاني في كليهما ره واستدل من
قال بتقدمها بوجهين آه ذكر المص في مبحث الكيفيات النفسانية
على هذا المطلب ثلثة ادلة ثالثها انه لو لم يتقدم الفعل لزم احد
المحالين اعني قدم العالم او حدوث قدرة الله تع واجاب الشم
ثمة عن الثالث بان النزاع انما هو في [illegible] الثالثة والعلا
لما صرح هناك من اول الامر بان النزاع في القدرة الحادثة لم
يذكر من الوجوه الثلثة التي ذكرها المص الا الاولين اذ هما
ينطبقان على ما حرره من الدعوى دون الثالث وتكليف

غير القادر وان كان جايزا عند الاشاعرة آه بنا على نفي الحسن
والقبح العقليين واما عند المعتزلة القايلين به فتكليف غير
القادر غير جايز عقلا لامتناع القبيح على الحكيم ثم عنده قال بعض
الافاضل يمكن الجواب عن هذا الدليل من قبل الاشعرية بوجه آخر
غير ما ذكره العلامة وهو ان نفي التكليف بغير المقدور بالفعل
مع امكان كونه مقدورا الا فساد فيه ولا شك انه في حال العدم
يمكن كونه مقدورا بان يجعله موجودا بدل كونه معدوما وهذا
الامكان كاف في عدم كونه تكليفا بما لا يطاق والحاصل انه لا شعري
ان يقول [illegible] ان التكليف يقتضي فعلية القدرة بل يكفي امكانها
وهي ممكنة في حال العدم وان لم يكن بشرط العدم واقول هذا
الجواب من قبل الاشاعرة لا يتجه على ما ذكره هذا المحقق لان من
انهم قايلون بالوجوب السابق فان القول بان الشيء ما لم يجب لم
يوجد متفق عليه بين جمهور العقلاء اذ حين كان المقدور لا
يمكن بشرط [illegible] العدم بالنظر الى الوجوب اللاحق فكذلك لا يمكن في
حال العدم ايضا نظرا الى الوجوب السابق فامكان المقدورية
بحسب نفس الامر منتف في حال عدم الفعل واما امكان المقدورية
بالنظر الى ذات المكلف او بالنظر الى ذات المكلف به فظاهر انه

غير كاف في تعلق التكليف وانه لا يخرج بسببه التكليف عن
كونه تكليفا بما لا يطاق نعم يتجه هذا الجواب من قبل الاشاعرة
على ما حققنا آنفا من انهم ينفون الوجوب السابق اصلا اذ حينئذ يمكن
في حال العدم تحقق الوجود بدلا عنه امكانا بحسب نفس الامر
ومع ذلك يرد عليه ان تجويز كفاية هذا الامكان لتعلق التكليف
مكابرة كيف ولو كفى ذلك لزمهم تجويز تكليف الاعمى والزمن
بالكتابة والمشي لتحقق امكان مقدوريته المكلف به على زعمهم حسب
ما قررنا هناك ايضا وفساده واضح بان تكليف الكافر في
الحال بايقاع الايمان وفي ثاني الحال قال بعض الافاضل قولهما
الزام ان يجيز التكليف به ثابتا قبل الفعل وفي حال الكفر
ولا شك في بطلانه اذ ظاهر ان الكافر في كل آن [illegible] مجبر بالاسلام
بدلا عن كفره في هذا الآن ويأثم بتاخيره الى الآن الآخر ولا يخفى
انه لو ورد الجواب المذكور بهذا الرد لتم الرد انتهى واقول قد سبق
الى هذا الرد المحقق م ن في حواشيه [illegible] حيث اورد
على الجواب المذكور قوله ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون الكافر
مكلفا بايقاع الايمان جميع اوقات كفره مثل اول الكفر وهو
الذي عبر عنه بالحال وهذا خلاف الاجماع اللهم الا ان يقال

قبل البلوغ مكلف بايقاع الايمان في ثاني الحال اي بعد البلوغ
فجميع اوقات البلوغ اوقات وجوب ايقاع المكلف فان قيل
قد تقرر ان الكافر قبل البلوغ غير مكلف اصلاً قلت معناه انه قبل
البلوغ لا يجب عليه ايقاع الايمان فيه حتى لو لم يؤمن قبل البلوغ
لكان اثماً واما انه قبل البلوغ لا يتعلق به التكليف فلا نسلم تامل
فيه انه [illegible] واقول انت خبير ان التكليف امر حادث ولا
يحدث الا عند سماع المكلف الخطاب الشرعي من الشارع او من
يقوم مقامه والخطاب لكونه كلاماً غير قار الاجزاء انما يحصل
وجوده تدريجاً منطبقاً على زمان هو ظرفه وذلك الزمان لا محة
يكون محدوداً بانين هما طرفان لزمان التكلم لا طرفان لجزء منه
كما قرر في موضعه فظهر ان التكليف ليس من الامور التدريجية
المنطبقة على الزمان كالحركة القطعية ولا من الامور التي لا
ينطبق على الزمان لكنها لا يتحقق حدوثها آن اول كالحركة
التوسطية بل [illegible] من آن هو اول آنات وجوده وليس
هو الاول من طرفي زمان التكلم ولا شيئاً من الآنات المفروضة
في هذا الزمان لاستلزامه ما هو غير واقع بالاتفاق اعني تكليف
الغافل فتعين كونه هو الثاني من طرفي زمان التكلم ولا يتصو

ولا يتصور كون هذا الآن ظرفاً للشيء من الافعال المكلفة بها لامتناع
تحقق الحركة في الآن فظرف ايقاع المكلف به هو مجموع الزمان
الذي يكون بعد الآن المذكور وهو بالنسبة الى ثاني الحال والآن
المذكور هو المراد بالحال وظ انه لا اثم المكلف بهذا التاخير وانه لم
ينعقد اجماع على وجوب الاتيان بالحركة في الآن المذكور اذ هو ممتنع
ثم اذا استمر الكفر في الزمان الذي بعده الآن الى [illegible] هو اول
آنات حدوث التكليف فنفي كل ان يكون المكلف اثماً لاخلاله بمقتضى
التكليف الحادث سابقاً المتعلق بايقاع الايمان في الزمان الذي
يفرض فيه هذه الآنات وليس اثماً لاخلاله بمقتضى [illegible] المجامع
لهذا الآن فتبين ان الرد مردود ولا حاجة في توجيه الجواب الى
التزام تحقق التكليف قبل البلوغ كما ارتكبه من مع انه بعيد غاية
البعد ولعل قوله من تامل فيه اشارة الى ما ذكرنا فعليك بحسن
التدبر [illegible] واورد عليه بانه ان استمر الكفر الى حاصل الايراد
انه يلزمهم على احد الحالين لانه ان استمر الكفر [illegible] الى الحال لم يتحقق
الشرط فيه ابداً فيلزم تحقق المشروط اعني التكليف بدون الشرط
الذي هو المقدورية بالفعل وان تبدل الكفر في ثاني الحال الى الايمان
فبعد تحقق الايمان لا يستمر التكليف اذ هو تكليف بتحصيل الحاصل

فيلزم عدم مجامعة المشروط مع الشرط في زمان فاحدا في زمان
التكليف لا يتحقق القدرة وعند تحقق القدرة لا يتحقق التكليف
فيتنافيان واقول ويلزم على الثاني تاخر الشرط عن المشروط بالزمان
وهو غريب ايضا ومحصل الدفع ان شرط التكليف ليس هو نفس
المقدورية بالفعل حتى يلزم المفاسد المذكورة بل شرطه هو
كون المكلف به بحيث يوجد في ثاني الحال كان مقدورا فيه
وظاهر ان هذا المعنى حاصل في الحال الذي هو زمان التكليف
مقارنا لعدم الفعل وان فرضنا موت المكلف قبل الاتيان
بالمامور به فحينئذ يلزم تحقق المشروط بدون الشرط على التقدير
الاول ولا لعدم اجتماعهما على الثاني غاية الامر انه يلزم عدم
اجتماع المشروط مع متعلق الشرط ولا اعتداد فيه وايضا المتاخر بالزمان
عن المشروط هو متعلق الشرط لا نفسه فيندفع الايراد بشقوقه
وهذا نظير ما يذكرون في توجيه مقارنة الحال لعامله في مثل
جاء زيد صائما صاحبه غدا ومما قررنا ظهر ان الايراد ليس بحثا
رديئا ولا الدفع جوابا عنه باختيار الشق الثاني كما يتبادر الى
الوهم اذ ظاهر ان اختيار الثاني لا ينفع في دفع الاشكال الوارد
على التقدير الاول لانه كثيرا ما يتفق موت المكلف قبل الاتيان

بالمامورية وقس على هذا الايراد قول العلامة في اول الحاشية
لا يتحقق ثاني الحال آه وتوجيه قوله على ان آه انه لما كان لزوم الثاني في
الشق الثاني من الايراد مبتنيا على مقدمتين اوليهما كون شرط التكليف
هو نفس المقدورية المتحققة في ثاني الحال وثانيتهما عدم استمرار
التكليف بعد تحقق الفعل مجامعا له وصرح بمنع الاولى في
الدفع اشار الى منع الثانية بهذا القول مستندا بعدم استحالة
تحصيل الحاصل اللازم هناك لكونه بنفس هذا التحصيل الظاهر
الجواب عن الشق الثاني بكلا الوجهين وليس هذا قولهم جوابا آخر
عن الايراد على سبيل التنزل بعد تسليم ان شرط التكليف هو نفس
المقدورية اذ لا يندفع به المفسدة الاتية في الشق الاول ولا
لزوم تاخر حصول الشرط عن المشروط بالزمان [illegible] لكن يجيء في
المقام شيء وهو انه لا اختصاص للدفع المذكور على ما قررنا بالزمان
الثاني ولا احتياج فيه الى التزام ان التكليف انما هو بايقاع
الايمان في ثاني الحال على ما هو مناط الجواب [illegible] اولا ثم اعلم
ان الدفع المذكور بالتقرير الذي قررنا قريب الماخذ من الجواب
المنقول عن بعض الاعلام اذ هما يشتركان في جعل شرط التكليف
امرا آخر مغايرا لنفس المقدورية بالفعل مع تنافيهما ويختلفان

فى كون ذلك الامر هو الامكان
او لامر آخر هو الحيثية المذكورة
وفى ان فى الدفع المذكور اعتبر
كون المقدمة التى هى متعلق
الشرط فى زمان غير التكليف
موثر فى الحال بالنسبة اليه بخلاف
الجواب المنقول اذ لم يوخذ فيه
ذلك بل اعتبر امكان المقدورية
فى حال التكليف وقد عرفت ان
اعتبار مغايرة زمان المقدورية
زمان التكليف غير محتاج اليه
فى الدفع ايضا فلم يبق فرق يعتد به
بين الدفع والجواب المنقول ويرد
... ايضا ما اوردناه على ذلك
الجواب من عدم كفاية هذا القدر
فى اخراج التكليف عن كونه تكليفا
بما لا يطاق فبعد التامل فى المقام

والاحاطة باطراف الكلام يظهر
ان الدست للمعتزلة فتامل تم بالخير
والسعادة
تم